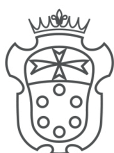
Martirio e testimonianza

Saggi di filosofia, storia e teologia politica





EDIZIONI
DELLA
NORMALE

62

SEMINARI
E CONVEGNI

Seminario internazionale online
Scuola Normale Superiore
Maggio 2021

Gaia Anselmo
Scuola Normale Superiore, Pisa

Laura Cremonesi
Scuola Normale Superiore, Pisa

Vincent Delecroix
École Pratique des Hautes Études, Paris

Bianca Maria Esposito
Scuola Normale Superiore, Pisa

Mauro Farnesi Camellone
Università degli Studi di Padova

Rita Fulco
Università degli Studi di Messina

Emily Martone
Scuola Normale Superiore, Pisa

Francesca Monateri
Scuola Normale Superiore, Pisa

Vincenzo Musolino
Università degli Studi di Messina

Silvia Panichi
Archeologa e storica dell'arte, Pisa

Riccardo Panattoni
Università degli Studi di Verona

Maria Grazia Recupero
Università degli Studi di Messina

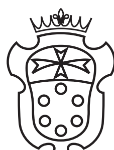
Ettore Rocca
Università Mediterranea di Reggio Calabria-University of Copenhagen

Emiliano Rubens Urciuoli
Università degli Studi di Bologna

Martirio e testimonianza

Saggi di filosofia, storia e teologia politica

a cura di
Bianca Maria Esposito
Rita Fulco



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

Volume pubblicato con il contributo della Scuola Normale Superiore.
Tutti i testi sono stati sottoposti a *double peer review*.



Prima edizione: novembre 2023
ISBN 978-88-7642-759-6 (online)
ISBN 978-88-7642-760-2 (print)
DOI https://doi.org/10.2422/ 978-88-7642-759-6

Sommario

Di martiri e testimoni
Bianca Maria Esposito, Rita Fulco 7

Parte prima
il martirio nella storia e nell'arte

Inversione della sovranità. Riflessioni a partire da un quadro di Carpaccio
Vincent Delecroix 15
(trad. dal francese di Bianca Maria Esposito)

Ernst Kantorowicz: dietro il martirio? Una tendenza a sostituire
Francesca Monateri 31

Lucrezia romana: la storia narrata e dipinta di un inconsapevole martirio politico?
Silvia Panichi 45

Socioanalisi della bella morte. Una lettura del martirio cristiano antico a partire da Pierre Bourdieu
Emiliano Rubens Urciuoli 57

Parte seconda
Martirio e teologia politica

Testimoniare la trasvalutazione cristiano-paolina. Alcune considerazioni a partire da Taubes
Gaia Anselmo 75

Tiranno e martire: i due volti di Giano della teologia politica in Walter Benjamin e Carl Schmitt
Bianca Maria Esposito 89

La coscienza di Thomas Hobbes. Martirio e verità nel *Leviathan*
Mauro Farnesi Camellone 105

Erik Peterson e Carl Schmitt, un'armonia contrastante
Vincenzo Musolino 119

Testimoni di libertà. Spunti di simbolica politica a partire da alcune pagine kierkegaardiane
Maria Grazia Recupero 133

Parte terza
Testimonianza e sacrificio

Alterità e verità nella testimonianza cinica: la figura del martire in Michel Foucault
Laura Cremonesi 151

Testimoniare per un 'resto di umanità': la terza via tra i sommersi e i salvati
Rita Fulco 163

La figura polemica del martire kierkegaardiano: testimonianza di un amore inoperoso
Emily Martone 177

Per una potenza destituente
Riccardo Panattoni 193

La testimonianza del resistente. Peter Brandes, Paul Ricœur e Primo Levi
Ettore Rocca 205

Di martiri e testimoni[*]

1. *Martiri*

La figura del martire ha assunto grande importanza nel panorama politico contemporaneo e, attraverso i media, ha goduto e gode di un'inedita visibilità. Che sia identificato con una vittima di guerra, un testimone non violento, un terrorista suicida o, più in generale, con una figura, religiosa o politica, pronta a sacrificare se stessa nel nome della fede o di una causa, la rilevanza del martire è resa evidente dal modo in cui la politica reagisce ad essa, appropriandosene e facendone una categoria per definire, di volta in volta, da un lato le vittime innocenti di una violenza subìta o, dall'altro, gli aggressori suicidi di un attacco inflitto. In un mondo politico come quello occidentale, segnato dal ritiro di Dio e della religione nella trascendenza, il martire sembra segnare, comunque, un punto di rottura. Immolandosi per una causa ideale, i martiri moderni sembrano mantenere un legame con qualcosa che trascende la loro semplice corporeità; un qualcosa che lega la loro morte a un significato che le sopravvive e che trasforma il loro gesto auto-sacrificale nella testimonianza di un'ulteriorità.

Etimologicamente legato al concetto di 'testimonianza' – dal greco μάρτυρ, 'testimone' – il martirio viene, d'altro canto, compreso dalla tradizione religiosa, fin dalle sue origini, come la testimonianza pubblica della propria fede. Il martire è un testimone della divinità, potremmo dire con le parole di Benveniste, il quale assume su di sé, attraverso un sacrificio estremo, la prova della verità testimoniata. Già dalle prime fonti cristiane, in cui il termine greco appare non più nel suo significato comune o giuridico, si deduce una concezione del martirio che rimanda all'atto di una testimonianza pubblica sacrificale come prova della propria fede. Da un punto di vista storico-genealogico l'origine

[*] Il primo paragrafo dell'introduzione (1. *Martiri*) è stato redatto da B.M. Esposito, il secondo paragrafo (2. *Testimoni*) da R. Fulco.

del concetto è, quindi, inscritta nella storia delle religioni e si colloca, pertanto, soprattutto nell'orizzonte di ricerche che gravitano intorno alla teologia politica, intesa come disciplina che indaga la matrice teologica della moderna concettualità politica e giuridica. L'evoluzione storica del concetto di martirio lo ha poi consegnato alla modernità e al mondo contemporaneo in chiave politica e secolarizzata, come testimoniano, ad esempio, i diversi appellativi moderni dei martiri della patria, della nazione, della scienza o della libertà. Il martirio, allora, non può che avere delle conseguenze politiche, anche indirette, come affermato da Jacob Taubes nella sua celebre lezione dedicata alla teologia politica di San Paolo. Il martire, sottoponendosi alla violenza del potere costituito, rifiuta infatti di rinnegare ciò per cui egli ritiene che valga la pena di morire. Che sia una fede, una causa politica o ideologica, ciò che conta è la disponibilità del martire a farsi carico di quella verità come verità testimoniata.

Per il martirio vale, però, anche ciò che, da un punto di vista fenomenologico, ha affermato Jacques Derrida, ovvero che della propria morte non si può essere testimoni se non a condizione di sopravviverle. La testimonianza martiriale riguarda, dunque, un paradosso che ha a che fare con l'impossibilità di tradurre e riportare sul piano del linguaggio, del racconto e della scrittura, un evento eccezionale e allo stesso tempo ordinario come quello della morte altrui. La testimonianza della morte di un altro coinvolge, infatti, fin da subito, l'operazione di un terzo; un redattore superstite, un altro testimone, il quale trasponga la memoria della morte del martire in un racconto, mistificandone, inevitabilmente, la dimensione più immediatamente performativa. Gli studiosi del fenomeno, non a caso, hanno spesso analizzato i racconti e le pratiche memoriali che sono sorte intorno ai luoghi e ai simboli del martirio. È in questo senso che il martirio può essere considerato come un fenomeno o un fatto sociale e politico, che non rinvia soltanto alla testimonianza interiore di un singolo disposto a sacrificare la propria vita per una causa, ma anche alla comunità che decide di preservarne la memoria.

2. *Testimoni*

La singolarità della vita e la capacità di 'metterla in gioco' costituiscono il nodo teoretico ed etico del martirio, anche quando inteso nella sua declinazione di nuda 'testimonianza'. Nel termine 'martirio' la testimonianza e il sacrificio sono strettamente legati, quasi che testimo-

niare fosse già, di per sé, un atto sacrificale e comportasse, a qualunque livello, il mettere in gioco la vita di ogni essere umano che per la testimonianza si ‘decide’: la decisione è cesura, taglio con la consuetudine di una quotidianità che avrebbe potuto restare all’interno dei propri confini, nella monadicità autocentrata del mero ‘mantenersi in vita’. Quando il Medesimo, l’‘io di godimento’, per usare il linguaggio di Levinas, occupato a procacciarsi quanto occorre per vivere – anche onestamente, mediante il lavoro – si decide a uscire dal perimetro della propria dimora, viene messo in questione, anzi, ‘si’ mette in questione nella propria identità di Medesimo. La testimonianza decostruisce, quindi, ogni identità autocentrata: il decidersi per la testimonianza dilata i limiti dell’ego, e, per questo, comporta sempre, al contempo, sacrificio e rinuncia al proprio *conatus essendi*.

Il tempo della quotidianità è sospeso e i testimoni, in questo ‘frattempo’ della testimonianza, mettono in gioco se stessi dando voce a una prospettiva eterogenea a quella dell’ordine dei discorsi imposto in un determinato contesto. I testimoni costringono, dunque, a uno sforzo di attenzione, come sottolinea Kierkegaard, facendo appello alla fiducia degli altri e impegnandosi a ‘dire il vero’, nonostante questo impegno non escluda la possibilità dell’ipocrisia o della finzione, come ribadisce Derrida. Il testimone parla e scrive, dunque, lasciando spazio all’ascolto dell’altro, nel duplice senso del genitivo: si testimonia perché si è già ascoltato l’altro per cui si sta testimoniando – la versione dell’altro, la vita dell’altro, l’esperienza dell’altro, la morte dell’altro – e si testimonia perché altri ascoltino, comprendano, giudichino. La testimonianza non è certezza o prova, poiché, in tal caso, non sarebbe più, a rigore, testimonianza. Essa è, piuttosto, sforzo, tensione che chiede attenzione: offre una certa lettura di un determinato evento e necessita di un giudizio da parte di chi ascolta; un giudizio chiamato a decidere sulla veridicità della testimonianza offerta.

Nel poter testimoniare è, dunque, implicato un ‘non potere’: un ‘lasciare andare’ le proprie parole al cospetto del giudizio di chi le ascolterà. Ma tale ‘non potere’, tale passività, corrisponde a un comando ineludibile che proviene dal profondo del sé: è necessario dire, far emergere la verità. Un’‘azione non-agente’, direbbe Simone Weil: il testimone che decide di testimoniare lo fa perché ‘sente’ che non può fare altrimenti, non può non testimoniare. Questo è quanto accaduto, ad esempio, a coloro che, tra i sopravvissuti e le sopravvissute alla persecuzione nazi-fascista, hanno deciso di scrivere le loro memorie dai campi, corrispondendo alla tensione dettata da una incoercibile necessità interiore.

Il testimone, dunque, combatte per la verità, nonostante l'impotenza del proprio prendere la parola, consegnata a chi giudicherà quanto detto. Anche per questo la testimonianza, prima ancora che un mutamento esteriore, è frutto, e al contempo, è portatrice, di *metanoia*, di un 'mutamento di mente', di una 'conversione' interiore. L'ordine del Medesimo è sovvertito: l'altro lo ha sovvertito; un 'altro' inteso anche come differenza ineludibile di un certo tipo di esperienza.

In questo orizzonte si comprende il legame profondo tra la testimonianza e la 'cura di sé' che emerge nelle riflessioni di Michel Foucault, il quale, non a caso, fa riferimento alla figura del filosofo cinico come particolare esempio di martire: egli espone la propria vita, mettendola a rischio in quanto esperienza di testimonianza della verità. Il suo *modus vivendi* è espressione di una certa forma di *parrhesia*, che, non di rado, crea un mutamento, un'alterazione si direbbe, non solo nel filosofo che la pratica, ma anche nella società che lo circonda. La filosofia, dunque, non sarebbe un sistema dottrinale, ma un modo di vivere la verità che richiede, di conseguenza, la rinuncia alla sicurezza delle convenzioni sociali. Una forma di spoliazione, quindi, che certamente comporta un sacrificio e, non di rado, l'incomprensione e la solitudine, ma che, al contempo, riducendo la dipendenza dai beni materiali e dal timore del giudizio altrui, esercita un'azione liberante su chi la pratica. Testimonianza, quindi, di una differente 'padronanza' di sé, che lascia emergere la verità, esprimendola in parole, ma anche, e soprattutto, attraverso un certo modo di condurre la vita.

La messa in crisi di un determinato ordine interiore, tuttavia, provoca, non di rado, la chiamata in causa dell'ordine costituito esteriore. Si tratterebbe, in sostanza, nella testimonianza, di praticare una 'resistenza' all'ordine costituito, mettendone in luce le crepe, le fratture, le menzogne, l'ingiustizia: «Ditemi voi, se questo è un uomo». Fate attenzione alla mia testimonianza, decidetevi, anche voi, a rispondere di quanto avete ascoltato. I sopravvissuti testimoniano di un dolore che resterà indicibile, certo, del quale i veri testimoni sarebbero soltanto coloro che lo hanno subito fino in fondo, e ne sono morti. Questo è il paradosso della testimonianza sul quale Levi ha insistito e del quale Agamben ha analizzato le pieghe teoretiche più nascoste.

Tuttavia, e per fortuna, vi sono differenti livelli di testimonianza e per questo si può affermare che vi è testimonianza, un 'resto di testimonianza' potremmo dire, nonostante i 'veri' testimoni siano i 'sommersi', coloro che Levi chiama 'testimoni integrali', i 'mussulmani'. Un 'resto di testimonianza' che proviene da quel 'resto di umanità' che, nonostante lo stato di eccezione del campo, è sopravvissuta all'orrore, e nell'orrore.

La testimonianza di coloro che hanno resistito ‘per la verità’, per raccontarla, per non lasciarla sprofondare nell’oblio, rendendola ‘testimonianza-racconto’. Uomini e donne ‘resistenti’ che non sono soltanto dei ‘bruti’, occupati a preservarsi in vita, obbedendo alle ‘leggi del campo’, ma singolarità che hanno saputo preservare la capacità di ‘vergognarsi’ per le bassezze altrui, e, soprattutto, per le proprie, negoziando, dunque, una forma di vita ‘etica’. Si sono così mantenute saldamente ancorate, nonostante i compromessi necessariamente accettati, all’umanità dell’umano, a quel ‘resto di umanità’, che testimoniano come possibile perfino e nonostante lo stato di eccezione del campo.

* * *

Il presente volume fa seguito al seminario internazionale di studi *Martirio e sovranità*, da noi organizzato alla Scuola Normale Superiore nel maggio 2021. Molti degli interventi qui riuniti hanno costituito il cuore teorico del seminario, che intendeva inserirsi nell’attuale dibattito sulle differenti interpretazioni del martirio, in senso quanto più possibile interdisciplinare: in chiave storico-estetica e storico-critica, teologico-politica, etica e teoretica. Intorno alla figura del martire si condensano, infatti, molteplici questioni che rimandano al tema della rappresentazione simbolica della morte subìta, della sua relazione con il potere e con la violenza, e quindi alla questione cruciale della sovranità politica e dei suoi limiti, nonché della collocazione del concetto di ‘martirio’ nel dibattito storico-filosofico sulla secolarizzazione. Nel suo complesso, il volume affronta differenti temi connessi al martirio, tra cui la questione della testimonianza pubblica e rischiosa della verità; il problema della testimonianza del martire, possibile/impossibile, sempre pubblica e privata, aperta e segreta; quello della distinzione tra una testimonianza prima e una testimonianza seconda; della definizione del martire come figura singola da contrapporre alla massa; e della testimonianza come resistenza e racconto. L’obiettivo è quello di offrire una discussione ampia intorno ai temi del martirio e della testimonianza, da cui emerga il carattere ambivalente del martirio, inteso da un lato come atto passivo di resa e passione, dall’altro come attiva testimonianza di un’idea, di una verità o di una causa. Per questo, nel volume, abbiamo voluto accogliere anche alcuni interventi di ricercatrici e perfezionande che hanno preso parte alla discussione comune all’interno delle singole giornate del seminario in Normale.

Il volume è diviso in tre sezioni. La prima approfondisce la questione della rappresentazione del martirio nella storia dell’arte, nonché la sua

funzione socio-politica, attraverso alcune letture sociologiche e storiche. Sono qui raccolti i contributi di Vincent Delecroix, Francesca Monateri, Silvia Panichi e Emiliano Rubens Urciuoli. La seconda sezione, dedicata in maniera più specifica al dibattito novecentesco sulla teologia politica, illustra alcuni casi in cui la tematica del martirio è emersa, in differenti contesti teorici, nella discussione sul ruolo della testimonianza e del martirio in riferimento ai temi della libertà politica e della sovranità. Questa sezione ospita i contributi di Gaia Anselmo, Mauro Farnesi Camellone, Bianca Maria Esposito, Vincenzo Musolino e Maria Grazia Recupero. La terza, infine, è dedicata al tema del sacrificio e della testimonianza. Due questioni che si legano in maniera complessa, e tutt'altro che pacifica, al tema della *parrhesia*, della testimonianza di verità e della possibilità/impossibilità di testimoniare integralmente al posto di un/una altro/a. In quest'ultima sezione trovano posto i contributi di Laura Cremonesi, Rita Fulco, Emily Martone, Riccardo Panattoni e Ettore Rocca.

Per la ricchezza delle prospettive e la profondità delle riflessioni, vogliamo ringraziare tutte e tutti coloro che hanno partecipato a questo volume, ma, anche, e soprattutto, chi ha partecipato e contribuito attivamente alla realizzazione del seminario internazionale di studi Martirio e sovranità*. Innanzitutto il prof. Roberto Esposito, che fin dall'inizio ha creduto e sostenuto questo progetto; la prof.ssa Simona Forti e il prof. Alberto Martinengo, per la fiducia e il supporto, non solo scientifico, nell'organizzazione degli incontri; i professori Francisco Jarauta, Gaetano Lettieri e Michele Nicoletti, che hanno partecipato con le loro relazioni al seminario. Un ulteriore e profondo ringraziamento è rivolto alla Scuola Normale Superiore per aver finanziato il convegno e la pubblicazione del volume, ma anche al personale di Eventi Culturali della SNS che ha seguito, con incomparabile professionalità, tutte le sue fasi, compresa la trasformazione in evento online. Grazie anche alle Edizioni della Normale che hanno accolto nelle loro collane il presente volume.*

Pisa, 14 aprile 2023

Bianca Maria Esposito, Rita Fulco

Parte prima

IL MARTIRIO NELLA STORIA E NELL'ARTE



1. Vittore Carpaccio, *Crocifissione e apoteosi dei diecimila martiri del monte Ararat*. Venezia, Gallerie dell'Accademia

Inversione della sovranità. Riflessioni a partire da un quadro di Carpaccio

Abstract: The staging of martyrdom in *The Ten thousand Martyrs of Mont Arara*t by Carpaccio reveals a constitutive logic of sovereignty's inversion. Such a logic is not reducible to a simple opposition or contradiction between the symmetrical figures of the glorified martyr on the one hand and the sovereign assimilated to the tyrant on the other hand. Carpaccio's painting is built by complex operations by which all the sovereignty's modalities are dismissed, neutralized and inverted, conferring to the scene a, both, political and anti-political meaning. The painting's analysis aims to reveal how such a representation of martyrdom organizes relations and transitions between power and weakness, activity and passivity, triumph and dereliction, singularity, plurality and community. But all these relations and operations couldn't be possible without a specific construction of space that links different stages of time and forms of temporality. Construction of space in the painting is then able to marry up the present of representation and the specific present of martyrdom: the apocalyptic time, in which the historical time of sovereignty is absorbed.

L'obiettivo di questo contributo è di dire qualcosa a proposito del rapporto tra martirio e sovranità, a partire dall'osservazione di un quadro di Carpaccio, *Crocifissione e apoteosi dei diecimila martiri del monte Ararat*, attualmente esposto alla Gallerie dell'Accademia di Venezia. Cercherò più avanti di giustificare il mio voler ricorrere a un'immagine pittorica per riflettere su tali questioni; ma prima sarà necessario prevenire alcune obiezioni che certamente mi verranno, a tal proposito, poste.

Non è, infatti, da storico dell'arte che mi permetto di trattarne, per ragioni dovute non soltanto a un'evidente incompetenza, ma anche alle mie limitate pretese. Tuttavia, che un filosofo si impossessi di un'opera pittorica per esercitare su di essa la sua riflessione desta, giustamente, diffidenza. Se in ciò non si vedrà il segno di una certa arroganza della filosofia nei confronti dell'arte, si sospetterà quantomeno di un metodo che avrebbe l'effetto di imporre all'interpretazione del quadro un contenuto di pensiero ad essa estraneo; un metodo che farebbe dell'opera un semplice pretesto o che se ne servirebbe come mera illustrazione didattica.

Il mio obiettivo non è, infatti, né quello di volermi servire di que-

sto quadro come a un'illustrazione più espressiva o pedagogica per le mie argomentazioni, né, al contrario, quello di pretendere di fornirne la comprensione o la verità ultima. Si tratterà, piuttosto, di tentare di pensare insieme al quadro e a partire da ciò che esso mostra; vale a dire, innanzitutto, a partire dal modo in cui lo mostra. Si tratterà, in questo caso, di osservare come, seguendo dei processi e una logica che gli è propria, ma che dipende anche da una grammatica pittorica più generale (quella della 'rappresentazione') il quadro di Carpaccio metta in scena e favorisca un'operazione che si potrebbe definire propriamente teologico-politica; quella di una sovversione e, può darsi, anche di un'inversione della sovranità attraverso il martirio. Così facendo, non si tratterà né di appiattire la specificità del quadro su tesi filosofiche generali e ad esso estranee, né, inversamente, di pervenire alle 'intenzioni' che sono alla base della sua composizione, o a un 'programma teologico' – quello di una teologia del martirio nel suo rapporto con la potenza politica – che Carpaccio avrebbe voluto mettere in scena. Si tratterà, piuttosto, di lasciarsi guidare da ciò che si vede e da ciò che in esso si può vedere, comprendendo ciò che il quadro 'fa'; ovvero, lasciarsi guidare dal modo in cui alcuni elementi sono strutturalmente disposti, facendoli giocare secondo alcuni tipi di relazione e con una grammatica pittorica che risponde a delle sfide autonome (la questione della rappresentazione in pittura). Si tratterà, quindi, di attenersi ai limiti rigorosi del discorso che si pone ai nostri occhi e sotto i nostri occhi, proponendo allo stesso tempo un'immagine specifica del martirio.

1. *Intenzioni politiche nella rappresentazione del martirio*

Ci sono delle ragioni evidenti che riguardano la scelta di questo quadro in particolare. Per il suo soggetto[1], peraltro relativamente poco

[1] Il racconto del martirio dei diecimila martiri del monte Ararat, che appare nel martirologio romano, sembra avere come fonte Anastasio il Bibliotecario (circa 815-880 d.C.), per quanto se ne trovi menzione anche in Lattanzio e in Eusebio di Cesarea. Vincenzo di Beauvais ne fornì una versione estesa nel suo *Speculum historiale* (1259). Non appare, invece, nella prima versione della *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze, ma nelle edizioni ampliate a partire dal XV secolo. La storia è la seguente: sotto Adriano e Antonino Pio, un'armata romana composta da novemila uomini e guidata verso Oriente dal generale Acacio (o Agazio), dopo una pesante sconfitta, ottiene la vittoria in seguito alla conversione del generale e dei suoi soldati. L'armata vive per trenta

trattato nella storia delle raffigurazioni di martirio[2], ma, ancor più, per la sua composizione spaziale e dinamica, l'immagine che ci propone Carpaccio offre una configurazione esemplare di elementi che costituiscono il complesso teologico-politico inerente alla figura del martire. Una tale configurazione non si limita alla tradizionale opposizione tra la fede proclamata e le 'potenze di questo mondo'. Grazie a un gioco di sostituzioni e inversioni, di relazioni antitetiche e simmetriche, ma anche di organizzazione spaziale del tempo o, meglio, dei tempi, che contemporaneamente convergono e si infrangono nell'istante del martirio, la composizione del quadro rende tale opposizione dinamica e complessa. Ed è proprio questo che mi sembra possa essere fecondo da un punto di vista filosofico.

D'altra parte, il dipinto stesso ha un intento in parte politico, tanto che ci si potrebbe, innanzitutto, interrogare sul rapporto tra la raffigurazione di un martirio, o di quel martirio specifico, e il suo messaggio politico, così discretamente sotteso. A dire il vero il soggetto e la sua composizione hanno innanzitutto degli effetti paradossali su tali intenzioni. Commissionato da Ettore Ottobon per la chiesa di Sant'Antonio di Castello (ormai distrutta), il quadro ha come obiettivo quello di commemorare la guerra contro i turchi durante la quale si era distinta la famiglia del committente e nella quale fu ucciso il padre. Ci si potrebbe stupire che questa intenzione si esprima in un quadro che stigmatizza e denuncia il potere militare e politico e che esalta, invece, un atteggiamento di passività e di impotenza agli antipodi dei valori eroici. Vi si potrebbe certamente vedere un caso esemplare di *transfert* o di sostituzione del *pro patria mori* dal piano originariamente politico al piano teologico del martirio, come osservato ad esempio da Kantorowicz[3]. Ma questo *transfert* o questa sostituzione hanno soprattutto

---

giorni sul monte Ararat nutrendosi di manna. Di fronte al rifiuto di sacrificare agli dèi, l'imperatore riunisce cinque o sette re pagani e forma un enorme esercito per schiacciare i ribelli. Di questo esercito mille uomini si convertono a loro volta quando entrano in contatto con i ribelli. Infine, i diecimila soldati convertiti vengono massacrati.

[2] Sembra che sia proprio Carpaccio il primo artista italiano ad aver lavorato su tale soggetto. Bisogna però menzionare almeno un celebre precedente: lo stesso tema era stato elaborato da Albrecht Dürer qualche anno prima, nel 1507, ed è probabile che Carpaccio si sia ispirato ad esso per alcuni particolari.

[3] Cfr. E.H. Kantorowicz, *Pro patria mori*, «American Historical Review», 55, 1950-51, pp. 472-92. Si veda anche Id., *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris 1984.

l'effetto di liquidare tutto ciò che poteva rimanervi di eroico: persino la gloria e il trionfo che attendono i martiri sono appena visibili in un dipinto che consacra la maggior parte del suo spazio alla messa in scena di un orribile massacro e alla descrizione dei corpi che non oppongono alcuna resistenza, non producendo di conseguenza alcun effetto, nemmeno quello di una difesa della patria celeste che avrebbe potuto invece offrire un'analogia con il motivo originario, politico ed eroico, del *pro patria mori.*

Sembra che il quadro non sia inoltre privo di un intento politico immediato, denunciando implicitamente il progetto di una supposta alleanza tra Massimiliano d'Asburgo e i turchi di Selim I per distruggere la Repubblica di Venezia. I costumi turchi dei re pagani e dei loro soldati, le uniformi germaniche di chi è al seguito dell'imperatore e, ancor più esplicitamente, i due stendardi, di cui uno contrassegnato con la SPQR riferita al Sacro Romano Impero Germanico e l'altro recante la mezzaluna turca, ne costituiscono delle allusioni visibili (lo stesso volto dell'imperatore è ispirato direttamente a una moneta romana). L'identificazione dei veneziani con i difensori martiri della fede cristiana, contro i piani di un imperatore alleato con i nemici della fede, sembra, dunque, in questo caso obbedire a una logica inversa rispetto al *transfert* del *pro patria mori*: è la Repubblica di Venezia, per la quale si muore o si rischia di morire, che assume in questo contesto le sembianze della patria celeste. Anche se qui la difesa della causa nazionale e politica assume semplicemente l'aspetto di un disastro orribile e vergognoso che, l'evidente abiezione di coloro che lo provocano, non riesce a ribaltare in trionfo.

Tutto avviene, dunque, come se la logica propria del martirio e gli elementi che compongono la figura del martire stesso, servissero a neutralizzare o invertire i riferimenti politici ed eroici che ne costituiscono l'oggetto e che ne dominano la rappresentazione. La ragione consiste nel fatto che è il 'politico' stesso ad essere qui liquidato e, al suo centro, l'idea stessa di sovranità. Nonostante la sua glorificazione, la figura del martire non beneficia tanto di un *transfert* formale della potenza sovrana, quanto di una sua neutralizzazione in un abbandono che in qualche modo la assorbe. E l'atto sovrano dell'abbandonarsi ai supplizi, dove si potrebbe osservare come nell'atto di abdicazione l'espressione paradossale di tale sovranità si trova al suo apice[4], rovescia irreversibilmente le

[4] Cfr. J. Le Brun, *Le pouvoir d'abdiquer. Essai sur la déchéance volontaire*, Paris 2009.

proprietà di questa sovranità. Non si tratta, dunque, di una semplice opposizione tra due sovranità – una, politica, esercitata attraverso la potenza mondana, e l'altra, divina, esercitata nel regno celeste, tenendo conto che le due si incontrano e si riflettono nell'istante del martirio –, ma di un'operazione che le svuota di sostanza.

2. *Il gioco della rappresentazione*

È dal punto di vista della stessa logica del martirio, di ciò che essa traduce e del modo in cui configura l'immagine, che bisogna riflettere su questo quadro. E ciò mi permette, almeno in parte, di giustificare la scelta di una raffigurazione pittorica per provare a comprendere filosoficamente i rapporti tra martirio e sovranità. La mia tesi è che l'atto di 'rappresentare', che coinvolge qui l'arte pittorica in una specifica maniera (ovvero secondo la propria grammatica), non sia secondario in una tale logica, ma che, al contrario, sia centrale. Detto in altri termini, la logica della rappresentazione si inserisce come parte integrante nella logica dell'articolazione e della disarticolazione teologico-politica all'opera nella figura del martire. Non si tratta di un semplice contesto, neutro, che espone questa logica come lo farebbe un racconto. Anche se mette in scena un racconto, la rappresentazione pittorica propone una struttura, allo stesso tempo statica e dinamica, del tutto diversa, se non altro – e vedremo che la cosa è fondamentale – perché essa ci offre nel tempo istantaneo di un presente, e dunque nella giustapposizione e nella messa in relazione spaziale, quegli elementi che il racconto distribuirebbe mettendoli in successione. La spazializzazione, rendendo simultanea la presenza di diversi elementi e di piani di realtà eterogenei, istituendo un presente totale in cui si fondono delle temporalità esse stesse eterogenee, non fa che restituirci un'immagine del martirio: essa ne rivela la struttura costitutiva, punto di congiunzione di molteplici contraddizioni.

Quindi la tesi qui sostenuta è che il fatto stesso di rappresentare giochi un ruolo essenziale nel rapporto tra martirio e sovranità. Non si tratta di dire che la mediazione della raffigurazione pittorica sia una condizione necessaria per l'elaborazione della figura del martire, per quanto essa vi abbia storicamente un ruolo di considerevole importanza; si tratta, piuttosto, di constatare in che modo il fatto di rappresentare in un quadro un martirio – non la figura del martire ma l'evento stesso del martirio – partecipi alla comprensione di ciò che esso è; riveli e organizzi, al contempo, la sua significazione.

Il punto è che la rappresentazione è 'allo stesso tempo' implicata in ciascuno di questi due termini e nella relazione tra i termini stessi. È implicata, innanzitutto, in ciascuno dei termini o in ciascuna delle figure che essa rende presenti e che mette in contatto. In effetti, vi è da un lato un legame evidente, per la nozione di testimonianza, tra martirio e rappresentazione, e il dipinto si rende qui indispensabile poiché il martirio, in quanto testimonianza pubblica della verità, deve esser visto; dall'altro, in maniera altrettanto evidente, tra la rappresentazione e il sovrano, il cui corpo visibile si sdoppia nella rappresentazione e negli attributi della sua potenza politica. La rappresentazione è inoltre implicata nella relazione intrattenuta tra queste due figure – il martire e il sovrano – per cui l'una offre l'immagine rovesciata dell'altro e per cui i due tipi di rappresentanti, se così si può dire, si articolano e si rapportano l'uno all'altro seguendo una logica speculare.

Si dovrà, inoltre, osservare come le modalità rispettive della rappresentazione differiscano l'una dall'altra. I potenti concentrano, nei loro attributi e nella loro postura, non solo la rappresentazione della sovranità, ma anche la sovranità 'come' rappresentazione (un insieme di attributi simbolici e non solamente l'esercizio della forza o della violenza): la potenza, nello stesso momento in cui si esercita, si simbolizza, ed è ciò a cui costringe la raffigurazione pittorica, esponendo dei corpi emblematici. Simmetricamente, il martirio è rappresentazione, questa volta in quanto manifestazione della verità come vita; ma lo è secondo una logica dell'incarnazione, logica paradossale perché la manifestazione di tale verità come vita si palesa attraverso e nell'istante della morte. Se il corpo del re o dell'imperatore è costituito dalla sovrapposizione tra il corpo biologico, corruttibile, e il principio giuridico, incorruttibile, della sovranità[5], quello del martire, che incarna la verità nel modo della testimonianza per essa, è un corpo morente che segue una logica d'imitazione dell'agonia di Cristo, come sottolineato in maniera evidente da Carpaccio[6]. La figura del martire, posta sot-

---

[5] Cfr. E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957 (trad. it. *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 2012); cfr. R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino 2002, pp. 97-104.

[6] Da notare è anche come la moltiplicazione dei martiri permetta qui a Carpaccio di scomporre e restituire in elementi distinti l'unità della passione cristica: flagellazione, lapidazione, oltraggio, incoronamento con la corona di spine, crocifissione. Del resto era così già nel racconto originario, quello di Anastasio, in quanto questo costituiva,

to il segno dell'Imitazione, incarna la verità (la mette in un corpo) in quanto questa verità è allo stesso tempo e in quell'istante preciso, vita e morte ed è, oltretutto, l'istante come categoria temporale inerente alla rappresentazione pittorica che permette questa identità contraddittoria. Si osserverà, del resto, che il quadro offre in qualche modo le due versioni articolate l'una nell'altra, del martirio come testimonianza: la schiera dei personaggi principali, tra cui vediamo Agazio e l'imperatore, sembra prendere in carico la testimonianza (verbale) come confessione della fede, mentre la folla dei martiri crocifissi ripropone la testimonianza come una vera e propria incarnazione in cui il corpo diviene immagine della verità crocifissa.

Tuttavia, la nostra ultima osservazione, che concerne la natura del tempo raffigurato, apre anche la strada a un'importante riflessione, nella misura in cui l'illustrazione pittorica ci permette, in ultima istanza, di concepire la logica rappresentativa specifica all'opera nella figura del martire. L'istante del martirio, in effetti, non è solamente un evento inserito nella temporalità storica: è il luogo di congiunzione tra temporalità eterogenee che la disposizione più o meno maldestra del quadro cerca di articolare. Il tempo del quadro è infatti, per definizione, il presente: questa simultaneità s'impone qui come una costrizione che ci obbliga a estrarre un evento dalla successione narrativa, per quanto il pittore, seguendo procedure adottate nei secoli immediatamente precedenti, avrebbe potuto proporre sulla stessa superficie avvenimenti che si succedevano, visto che uno stesso personaggio o un gruppo di personaggi si trovavano ritratti più volte nell'atto di compiere azioni differenti. Carpaccio gioca, del resto, con questo procedimento, rendendo simultaneo, e questa volta senza soluzione di continuità, ciò che senza dubbio si trova in successione, vale a dire, da un lato, l'incontro di Agazio con l'imperatore, e, dall'altro, l'esecuzione dei diecimila martiri. Ma Carpaccio ha soprattutto scelto di concentrare tutto il racconto sull'evento stesso del martirio, ovvero sul supplizio che ne costituisce l'apice e che egli ha deciso di mostrare in un presente agghiacciante.

Tuttavia, questo presente non è solamente quello di un evento estrapolato dalla successione narrativa. Il momento della morte è una breccia nel tempo storico che si apre su un tempo altro, un altro presente, che vediamo illustrato, anche se piuttosto marginalmente, in cima al

almeno in parte, anche il programma iconografico rispettato dall'immagine di Dürer sopra menzionata.

quadro, dove i martiri si ricongiungono al Regno: 'passaggio' da un presente a un altro; presente disarticolato in due presenti che, tuttavia, sono simultanei, e che l'elevazione sovrannaturale del monte Ararat, oltretutto tecnicamente maldestra, permette di mostrare. Tornerò più avanti su questa notevole concatenazione e articolazione. Per il momento mi basterà insistere semplicemente sul fatto che mi sembra allo stesso tempo rivelare e produrre, in maniera molto esatta, la modalità specificatamente 'apocalittica' del tempo inerente alla natura stessa del martirio. L'atmosfera chiaramente apocalittica del quadro lo attesta, del resto, in maniera spettacolare: è propriamente uno spettacolo della fine del mondo. Ma tornerò più avanti su questo. Per ora teniamo fermo il fatto che esso offre una conferma visiva dell'affermazione di Erik Peterson, nel suo studio sul martirio, secondo il quale la figura del martire è innanzitutto e intrinsecamente escatologica e apocalittica[7], il che conferisce ancora una volta al suo carattere di 'rappresentante' una modalità specifica: il martire è il rappresentante del regno escatologico in questo mondo; un fatto che, per effetto inverso, spinge istantaneamente e 'ogni volta' questo mondo nel tempo apocalittico.

3. *La legge dei contrasti*

Tutta una serie di opposizioni statiche e degne di nota, legano le due figure, quella del sovrano e del martire. Questa serie di contrasti corrisponde, evidentemente e in primo luogo, al confronto necessario tra i due regni, se è vero, come scrive Peterson, che «non poteva essere resa testimonianza del regno che non è di questo mondo, se non dinanzi a coloro che hanno una regalità di questo mondo»[8]. La relazione dei contrasti e delle opposizioni non è né fortuita né secondaria: essa è, al contrario, la condizione necessaria del martirio, vale a dire, in realtà, la sua essenza medesima. E il suo presunto effetto è la destituzione simbolica della potenza, anche se questa umiliazione teologica del potere politico conduce qui, paradossalmente, all'esposizione del suo trionfo.

La legge del contrasto, dell'opposizione simmetrica, s'impone dunque sull'illustrazione pittorica e, in maniera reciproca, il dipinto è ciò che ha il potere di organizzare questo contrasto costitutivo nella figura

---

[7] E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, in *Ausgewählte Schriften*, I, Würzburg 1998 (trad. it. *Testimoni della verità*, Milano 1954, pp. 33-59).

[8] Peterson, *Testimoni della verità*, p. 70.

del martire. Essa è visibile ovunque e secondo diverse categorie di elementi che non si possono qui enumerare in dettaglio. Si esprime direttamente e in maniera evidente nella ripartizione delle figure antitetiche, nella parte sinistra e nella parte destra del quadro, secondo un asse orizzontale che fa del gruppo di Agazio, in primo piano, qualcosa come una transizione simbolica, un passaggio o un'articolazione la cui funzione non è semplicemente narrativa. Ma essa si esprime ugualmente secondo una stratificazione verticale che conduce attraverso le tappe del tempo narrativo della storia a ciò che potremmo chiamare una sovra-storia; un'elevazione divisa in tre parti che, ci torneremo, sembra articolare tre tempi, e in virtù della quale il gruppo 'storico' che collega orizzontalmente l'incontro tra Agazio e l'imperatore e l'esecuzione dei martiri, si vede sovrastato, nel secondo terzo centrale del quadro, dallo spettacolo dei martiri aggrovigliati a una natura selvaggia, a sua volta coronata, nell'ultimo terzo superiore del quadro, da un'improbabile montagna, inspiegabilmente staccata dalla terra e che porta la teoria dei martiri verso l'apertura di un cielo mistico.

L'opposizione dei due gruppi di personaggi, i martiri da un lato e i rappresentanti della potenza mondana dall'altro, il confronto strutturale tra martire e tiranno – per riprendere la terminologia di Benjamin ne *Il dramma barocco tedesco*[9]– è un'opposizione di corpi nella loro rappresentazione: vesti e nudità vi si scontrano evidentemente, non meno di attività e passività. Non si tratta solamente di opporre l'innocenza cristica del martire, raffigurata nella sua spoliazione, nella sua nudità e nella bellezza di una condizione allo stesso tempo originaria e terminale, intra- e sovra-storica, all'abbondanza di riferimenti simbolici e di attributi di potere (abiti, armi, cavalli); si tratta anche di opporre due nature del corpo, se così si può dire, e può darsi anche due diversi 'usi' del corpo. Quest'ultima relazione non oppone da un lato il corpo empirico, corruttibile e vestito, e dall'altro il nudo corpo glorioso e incorruttibile, ma da un lato il corpo attivo e dinamico (anche iperattivo se lo si giudica a partire dal gesticolare e dall'attività veemente dei soldati), il corpo come organo d'azione, come centro di potere, e dall'altro il corpo abbandonato e passivo, nella sua impotenza, se non nel suo 'im-potere'. In questo corpo abbandonato, la volontà, portata al suo apice dalla risoluta accettazione del supplizio, si assorbe e si svuota; il corpo volitivo e sovrano abdica.

---

[9] Cfr. W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt a.M. 1974 (trad. it. *Il dramma barocco tedesco*, Torino 1999).

Il martirio non è, dunque, attività: esso richiede, al contrario, una disattivazione – non in modo stoico – del corpo definito come organo di potenza. La pazienza dei martiri, la loro resistenza nelle sofferenze, non ha nulla di eroico, nel senso letterale del termine: essa non testimonia di una sovranità superiore. Ma qui ancora, è evidente, la lettura deve, sotto la suggestione della pittura, rovesciare ciò che vede: il trionfo effettivo del corpo attivo e letteralmente parlante, 'imperioso' che incarna o incorpora la comunità politica, il trionfo del corpo sovrano nella persona stessa del sovrano, si vede paradossalmente destituito nella 'bella' disfatta del corpo suppliziato, che questo trionfo annienta e glorifica al tempo stesso e suo malgrado. L'insistenza estetica e tecnica di Carpaccio sull'illustrazione della bellezza dei corpi martoriati, citando ad esempio Michelangelo, e che fanno di tali figure l'oggetto di numerosi studi sulla bellezza, mostra che il corpo suppliziato e passivo detiene la verità. Lo testimoniano in maniera evidente le variazioni spettacolari che tali raffigurazioni offrono del tema iconologico della crocifissione.

4. *La comunità dei martiri*

Queste variazioni aprono del resto un'altra pista feconda per l'interpretazione filosofica della figura del martire, che corrisponde, questa volta, al soggetto specifico trattato da Carpaccio: esse mettono a confronto l'affermata singolarità del martire, per non parlare della sua eccezionalità, alla sua moltiplicazione e anonimizzazione. Secondo la chiara etimologia che si esprime nel termine «dieci-mila», questa moltiplicazione è virtualmente indefinita: una miriade («dieci-mila») significa una quantità innumerevole e incalcolabile, una quantità indefinita fatta di individui la cui singolarità, solamente numerica, è trascinata in una serie non totalizzabile. Ne risulta effettivamente che, al contrario delle figure di Agazio e del suo seguito, chiaramente individualizzate (e questa individualizzazione rivela la logica del racconto storico: sono i suoi 'personaggi'), i martiri sono anonimi e, inoltre, non si presentano che nella loro moltiplicazione, sotto tutti i punti di vista, di 'una sola' figura, quella del Cristo in croce che essi imitano.

L'interesse del quadro risiede nel fatto di superare in questo non solo la singolarità dei personaggi storici, nella cui prima fila figura il corpo del sovrano, ma anche la singolarità accecante della figura del martire, la sua eccezionalità, a favore della costituzione di un'immagine stra-

ordinaria: un popolo di martiri, una comunità. In questo passaggio all'infinito, o piuttosto all'indefinito, ciò che resta del soggetto sovrano nella figura singolare del martire è annullato.

Ma, allora, qual è la natura di questo popolo o di questa comunità, che qui si mostra? È qui che essa manifesta il suo carattere risolutamente non-politico, in opposizione alla comunità politica 'incarnata' dal sovrano. Non che si possano opporre due ordini, o anche un ordine a un disordine (il gruppo dei martiri come quello dei soldati sembrano entrambi dominati da un grande disordine). Piuttosto, si tratta del fatto che l'anonimato e l'abbandono si oppongano, ancora una volta, alla singolarizzazione e all'attività (l'esercizio della potenza che si è fatta simbolicamente potere) nella quale la comunità politica giunge a rappresentarsi e a coalizzarsi: la figura singolare del sovrano testimonia nel suo corpo attivo la convergenza delle volontà che animano la comunità politica e che qui giunge a fare corpo. È una logica inversa, si sarà compreso, che presiede invece alla 'costituzione', perlomeno nella sua immagine, della comunità dei martiri, poiché essa è al contrario 'fondata' sullo svuotamento della volontà, sull'inattivazione del corpo e sull'assenza – perlomeno nel quadro – di un sovrano che dia sostanza, nella sua figura e nel suo corpo, a questa stessa comunità.

Si tratta quindi, ancora e a rigore, di una comunità? Indubbiamente la comunità così presentata, se non costituita, ha una configurazione sconcertante. Letteralmente dispersi o sparpagliati gli 'individui' suppliziati non hanno tra loro – orizzontalmente, se così si può dire – alcun legame. Essi non offrono, in apparenza, alcuna analogia possibile con una società o una comunità. Non costituiscono nemmeno, aiutati dalla loro origine, qualcosa come un raggruppamento di un 'esercito' che affronti, strutturalmente, l'armata dell'imperatore, ma solamente un qualcosa che si dovrebbe designare con il termine hobbesiano di «moltitudine», come indicato, ancora, dalla loro denominazione di «diecimila»; un popolo in qualche modo ritornato, o meglio elevato, allo stato di moltitudine, nella spoliazione o nell'annullamento di tutti gli elementi visibili che costituiscono una comunità politica o pseudo-politica, cosa che, del resto, li differenzia radicalmente anche dalla Chiesa visibile. La 'comunità' che questo popolo forma è, dunque, costituita da un comune che non è comune, se non attraverso l'espropriazione delle proprietà singolarizzanti del corpo. Non è il comune di un'essenza o di un genere condiviso; esso è assicurato unicamente dalla loro identificazione con il corpo crocifisso di Cristo. È, detto in altri termini, il comune di un'immagine riprodotta.

5. *Neutralizzazione e fine del politico*

Il confronto violento tra i due regni potrebbe lasciar supporre che gli attributi e le categorie dell'uno – in primo luogo la categoria di sovranità – si vedano trasferite dall'uno all'altro. La regalità mondana, squalificata, si trova spogliata della sua potenza a favore della regalità celeste. A dire il vero il potere politico non è in se stesso liquidato: è la sua aura sacrale, la sua sacralizzazione, che è, seguendo ancora una volta le riflessioni di Peterson, la confusione possibile tra regalità politica e regalità sacerdotale (solo «il Cristo è *Rex* e *Sacerdos*»)[10]. La desacralizzazione separa e disgiunge, dunque, il complesso teologico-politico di cui beneficiava il politico.

Ma, come vedremo, la possibile simmetria, o quantomeno l'analogia, tra i due regni è tutt'altro che esplicita, e al carattere statico di una tale opposizione si dovrà piuttosto sostituire un processo dinamico che porta dalla sovranità delle potenze di questo mondo alla preparazione del Regno nell'abbandono dei martiri. Una dinamica d'inversione della sovranità che non sarà quella di un *transfert* dal mondo della potenza visibile e politica al Regno dei Cieli, del quale la moltitudine dei martiri costituirà la realizzazione qui ed ora, ma che avrà, piuttosto, per effetto la sua deposizione, la sua neutralizzazione e il suo svuotamento.

Il fregio di personaggi in primo piano, nel primo terzo inferiore del quadro, organizza in racconto questo passaggio dinamico, del quale il gruppo di Agazio, composto al contempo da soldati e (futuri) martiri, costituisce la mediazione necessaria[11]. Qui si concentra effettivamente il racconto che il quadro deve far apparire. È qui che esso diventa propriamente pittura storica, a tal punto che quando Tintoretto ne farà una copia, probabilmente intorno al 1538, sceglierà di riprodurre solo questa parte, omettendo i due terzi restanti del quadro.

Se ci si limita a questa parte narrativa, seguendo una traiettoria che va non da sinistra a destra, come vorrebbe il corso della lettura, ma da destra a sinistra, la transizione è evidente, ma essa conduce a uno spettacolo che presenta tutto tranne che l'atteso trionfo del martire.

---

[10] Peterson, *Testimoni della verità*, p. 79.

[11] Purtroppo non posso qui dilungarmi sulla gestualità particolarmente significativa di questo gruppo (da notare è sicuramente l'inginocchiamento davanti al potere, la designazione del sovrano, il movimento delle teste o il dito puntato verso il cielo, il quale costituisce esattamente l'asse verticale che divide il dipinto in due parti uguali).

Se si considera, invece, la verticalità del dipinto, si noterà quanto la figurazione di un tale trionfo sia ancora minimizzata e quasi relegata in uno spazio in cui lo sguardo fatica a riconoscerla. Il terzo superiore del quadro non propone che una processione di martiri che portano all'apertura soprannaturale del cielo. La parte fondamentale del quadro è quindi occupata dallo spettacolo orribile del supplizio, che fa emergere solo molto debolmente la prospettiva di un trionfo ultimo, praticamente sottratto al visibile. Ciò che è visibile, ciò che si risalta della figura del martire nell'ordine del visibile e di cui l'illustrazione pittorica si fa carico, è il puro e semplice abbandono; un'agonia di cui si avverte la sensazione, poiché il tempo si trova sospeso tramite la rappresentazione stessa, che è, letteralmente, senza fine (come Cristo resta crocifisso fino alla fine dei tempi). Se la raffigurazione pittorica si fa carico di tutto il visibile del mondo, essa radicalizza qui l'affermazione secondo cui il Regno, al quale il popolo dei martiri è invitato a partecipare, non è di questo mondo: la signoria di Cristo stesso non può manifestarsi come tale nell'ordine che lega il mondo, il visibile e il politico. Di conseguenza, la visibilità del martire è, se così si può dire, puramente negativa; non è che l'inversione e la sovversione istantanea e definitiva della potenza sovrana, nella misura in cui l'opposizione strutturale tra il martire e il politico (concepito qui essenzialmente come politica della potenza), produce certamente una destituzione simbolica di tale potenza e una squalifica del potere politico, ma non si accompagna a un *transfert* di sovranità. Simbolicamente e paradossalmente destituita nel suo esercizio ultimo (il potere di vita e di morte) e nel suo trionfo stesso, la potenza politica non si trasmette e l'impotenza dei martiri non è segno di una potenza altra. Questo è d'altronde il motivo per cui non c'è nemmeno una vera 'opposizione' nell'ordine del visibile tra il politico e il cristiano; opposizione che rappresenterebbe uno scontro tra due potenze contrarie.

«La morte e la gloria dei martiri – scriveva Peterson chiudendo il suo saggio, – non sono altro che la forma più adeguata della realizzazione della regalità sacerdotale di Cristo nei membri del suo Corpo mistico»[12]. Il carattere di 'realizzazione', propriamente detta, appare qui problematico, perché ciò che è problematico è, innanzitutto, la natura di questa regalità e anche quella di quel corpo mistico che, si potrebbe dire, procede dalla neutralizzazione del corpo del re (e non

[12] Peterson, *Testimoni della verità*, p. 82.

da un suo semplice *transfert*)[13]. Se è corretta la logica che si è voluta qui delineare, questa regalità è detta per antifrasi, nella misura in cui la figura del martire svuota di sostanza persino la categoria dalla quale dipende: la sovranità. E se sono proprio i martiri a realizzare questa regalità, allora non vi è alcun mezzo per stabilire un'analogia tra la regalità di Cristo e la regalità mondana e politica.

È piuttosto con la fine del politico che abbiamo qui a che fare, contemporaneamente concepita come fine della storia. Lo abbiamo detto sopra, l'istante che spazializza e in qualche modo rende perenne l'illustrazione pittorica, questo presente che è il tempo 'eternizzato' del quadro, è il tempo apocalittico in sé e per sé. La destituzione del politico è indissolubilmente legata a una certa modalità del tempo, il tempo della fine, che affretta il martirio o, anche, nel quale il martirio si realizza ogni volta: ogni volta che c'è martirio, il tempo volge alla sua fine. La consistenza di questo tempo è il risultato congiunto della dissoluzione del tempo storico e della manifestazione del tempo escatologico, in una sovrapposizione di tempi, quindi, che concentra l'istante dilatato dell'agonia e che, sfuggendo per principio alla logica della successione narrativa, solo lo spazio pittorico permette di instaurare.

La coincidenza e l'articolazione dei tempi eterogenei donano in tal modo al martire la sua stessa consistenza: quest'ultimo è definito come figura limite del tempo, né vivente, né morto, bensì agonizzante nell'agonia stessa del tempo (politico, storico), un punto quasi matematico in cui si articola e si disarticola simultaneamente il teologico-politico.

Lo testimonia la disposizione straordinaria, in verticale, del dipinto. Nella parte bassa del quadro, che si fa carico della modalità narrativa del tempo, finisce la storia nella quale il politico è destinato a dissolversi. Al centro non resta che lo spettacolo dei martiri, letteralmente incastonati in una natura essa stessa spogliata di ogni storicità (il legno della croce torna ad essere albero), una natura selvaggia e brutale, quasi pre-umana, che si lascia trasportare dalla prospettiva, punto di fuga naturale dell'orizzonte: l'incastonamento dei martiri in questa natura sovrappone essa stessa Creazione e Redenzione, genesi e fine, mentre tutto sembra confermare l'affermazione di Peterson secondo cui «è la creazione tutta che partecipa a questa sofferenza»[14]. Al di sopra si eleva, infine, distaccandosi da terra, il luogo escatologico in cui si riunisco-

[13] H. De Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen-Âge*, Paris 2010; cfr. Esposito, *Immunitas*, pp. 99-100.

[14] Peterson, *Testimoni della verità*, p. 56.

no simultaneamente i martiri. Questa terra, distaccata tanto dalla terra che dalla storia, apre nel quadro un secondo orizzonte, forse anche un secondo punto di fuga prospettico al di sopra dell'orizzonte naturale che assicurava la coerenza complessiva della rappresentazione naturalistica del mondo; ed essa costituisce un luogo di cui, evidentemente, non è indifferente sottolineare che si tratta del Monte Ararat, come se, in quell'istante, la storia del mondo tornasse alla sua genesi e come se questa regressione alla genesi fosse allo stesso tempo, simultaneamente, una proiezione folgorante, in avanti, del tempo nel futuro escatologico.

Questi tre tempi – tempo storico, tempo della natura de-storicizzata, tempo escatologico – sono simultanei. E la logica specifica della rappresentazione, in particolare nella raffigurazione pittorica, permette in questo modo di stabilire un 'luogo' del martirio; luogo che è, piuttosto, definito come un tempo limite, il tempo specifico dell'apocalisse. E questa apocalisse, nel ritorno alla *multitudo* e alla destituzione del corpo della sovranità che la teneva insieme, è propriamente quella del 'politico'.

Vincent Delecroix
(trad. dal francese di Bianca Maria Esposito)

Ernst Kantorowicz: dietro il martirio? Una tendenza a sostituire

Abstract: The history of the martyr's reception in the Twentieth century is a particular one, that deserves to be reappraised in the current philosophical context. Starting with the works of Carl Schmitt this reception and reaction has brought relevant aspects into light. However, Schmitt was not alone in this. Ernst Kantorowicz thought along the same lines too. And yet, his analysis is quite different: in Schmitt's theory the martyr reaffirms a transcendence, in Kantorowicz's understanding he is worldly to the point of becoming simply a soldier. Political theology and its link with aesthetics is at issue here: what idea of 'secularization' comes into play? And what concept of 'representation'? The paper seeks to analyze the different answers that Schmitt and Kantorowicz gave to those questions. In this Kantorowicz owes much to Ludwig Edelstein and the Weberian debate in Heidelberg.

1. *Ciò che abbiamo perduto*

Che teologia politica e martirio siano intimamente legati è ormai noto, insieme al fatto che questo valga soprattutto – anche se non esclusivamente – nell'alveo di riferimento del cristianesimo[1]. Esiste un'ampia ripresa nel Novecento di questa figura protocristiana: un vero e proprio dibattito sulla cui diffusione ci si deve ancora interrogare, ma nel quale certamente ne va di un'interpretazione teologica della modernità politica. Un esempio, tra gli altri, è Carl Schmitt. Nella prospettiva schmittiana, la figura del martire è la riaffermazione di una trascendenza e in questo senso è legata a doppia mandata al *katechon*, la forza che allontana la fine della storia nella seconda lettera di Paolo ai Tessalonicesi[2]. Così, se Schmitt può scrivere ad Hans Blumenberg

[1] È curiosa, in questo senso, la teoria di Hengel sul martirio zelota. Cfr. M. Hengel, *Die Zeloten: Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I bis 70 n. Chr.*, Leiden 1976 (trad. it. *Gli zeloti. Ricerche sul movimento di liberazione giudaico dai tempi di Erode I al 70 d.C.*, Brescia 1996, pp. 294-309).

[2] M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia

che il *katechon* è «la questione di fondo» di tutta la teologia politica[3], qualcosa di simile si potrebbe sostenere del martirio: non il centro, ma un modo di parlarne, un punto di vista per comprenderla.

In altri termini, risulta impossibile trattare l'uno senza l'altro e questo resta vero anche in Ernst Kantorowicz. Non è un caso che lo storico del Medioevo scriva una teologia politica riconoscendo la questione del *katechon* come centrale, pur riferendovisi solo in un passo. Nel tentativo di rintracciare la genealogia cristiana della sopravvivenza del corpo del re, passa attraverso l'idea di un governo terreno che duri per sempre: l'eternità di Roma – del governo dell'impero Romano – diventa eternità dell'Impero Cristiano – prosecuzione del primo – e, nel corso del Medioevo, eternità del popolo e delle forme in cui esso si rappresenta. Scrive così Kantorowicz in nota: «la base dell'intera speculazione fu II Tess. 2, 1-8, citato anche da Tertulliano […] in connessione con la preghiera per l'imperatore e l'Impero romano»[4]. Come per Schmitt, la fonte principale per l'esegesi della lettera paolina è Tertulliano e in essa – insieme a una concezione positiva del *katechon* – si devono ricercare le fondamenta della rappresentazione politica e, soprattutto, della sopravvivenza delle forme politiche[5].

Per il martirio vale qualcosa di molto simile: il martire è per Kanto-

---

1990, pp. 490-3. Nello specifico: «Ed allora quando l'"anomia" si dispiega non contro lo stato, ma dallo stato stesso, come accadde nei regimi totalitari, l'autentico *katechon* che trattiene l'Anticristo è proprio il martire stesso che, in faccia al disordine mascherato da ordine, testimonia l'autentico governo della storia», *ibid*, p. 493.

[3] H. Blumenberg, C. Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Frankfurt a.M. 2007 (trad. it. *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978*, Roma-Bari 2012, p. 76).

[4] E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957 (trad. it. *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989, p. 251).

[5] Schmitt cambia, nel corso del tempo, la sua interpretazione del *katechon* che sistematizza nel *Nomos della terra* nel 1950, cfr. C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln 1950 (trad. it. *Il Nomos della terra. Nel diritto internazionale dello "Jus publicum europaeum"*, Milano 2003, p. 44). Per quanto riguarda l'elaborazione della concezione del *katechon* in Schmitt, cfr. G. Meuter, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin 1994; F. Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin 1996; A. Motschenbacher, *Katechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg 2000; in ambito italiano, M. Mara-

rowicz il difensore della forma politica tanto da poter coincidere, nella sua forma secolarizzata e armata, con il soldato che muore in guerra. Se però, in Schmitt, *katechon* e martirio sono strutturalmente connessi poiché aprono alla trascendenza, rivelano la sua inevitabilità, il caso di Kantorowicz è piuttosto diverso. Il martire, come il *katechon*, è questa volta pienamente mondanizzato. Come se ci si trovasse di fronte a una secolarizzazione riuscita, e in nulla incerta, che richiede una misura umana per ristabilire una trascendenza perduta.

L'analisi del martirio permette allora, in prima battuta, di disvelare l'idea di secolarizzazione di Kantorowicz e le differenze che ne segnano la distanza dall'interpretazione schmittiana. In secondo luogo, di soffermarsi sulla centralità che in questa prospettiva assume la ricreazione di una trascendenza, affidata, ed è forse questo il punto più interessante, alla creazione artistica.

Si è ancora poco sottolineato il legame tra teologia politica ed estetica. Qualcosa che è presente in tutti gli autori appartenenti a quel paradigma e massimamente evidente nell'analisi che Schmitt dedica al cattolicesimo romano. Qui la Chiesa cattolica è garante della rappresentazione poiché possiede la «bellezza estetica della forma»[6]. Anche in Kantorowicz esiste un rapporto molto stretto tra teologia politica ed estetica, declinato però, come vedremo, in termini significativamente differenti. Di quale idea di secolarizzazione e di che paradigma rappresentativo si fa portavoce Kantorowicz? È una domanda che la sua interpretazione del martirio apre inevitabilmente e la cui risposta condurrà su una scia lontana da Schmitt, ma non dal dibattito di Heidelberg sulla 'secolarizzazione'.

2. *Il soldato, un sostituto del martire*

Tra il 1950 e il 1951 Ernst Kantorowicz dedica un articolo al tema del martirio. Si tratta della riscrittura di un discorso orale tenuto al Mills College in California nel dicembre del 1949. Un tema, secondo le sue

viglia, *La penultima guerra: il* «katechon» *nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, Milano 2006.

[6] C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart 1923 (trad. it. *Cattolicesimo romano e forma politica*, Bologna, 2010, p. 44). L'idea schmittiana di cattolicesimo romano va probabilmente nel verso di una morfologia politica, non tanto teoria delle forme politiche, ma di una politica delle forme.

stesse parole, che «doveva interessare sia gli storici sia i filosofi» e su cui si trova a dover ringraziare Ludwig Edelstein e Leonardo Olschki[7].

In Olschki si può probabilmente cogliere un generale riferimento ai suoi studi di filologia. Più interessante è il richiamo a Edelstein che, traduttore di Ippocrate, fu sia filologo che storico della medicina. Di origine tedesca, si trasferì nel 1934 in America dopo aver perso, a causa delle radici ebraiche, la propria posizione accademica. È difficile dire per quale ragione Kantorowicz si dica influenzato da lui per quanto riguarda il tema del martirio. Una questione che probabilmente non ha un'unica risposta possibile, ma che è interessante da prendere in considerazione. Sono Ludwig Edelstein e sua moglie Emma a scrivere nel 1945 un testo intitolato *Asclepius: collection and interpretation of the testimonies*. Gli autori suggeriscono qui un'identificazione dei miracoli di guarigione di Cristo con le capacità curative di Asclepio, stabilendo così un parallelismo tra mito classico e cristiano, seppur sottolineandone le differenze: Cristo guarisce tutti, anche «peccatori e pubblicani»[8]. Eppure, sono in realtà i punti che hanno in comune – come l'essere entrambi dei 'salvatori' – ad essere di gran lunga più interessanti e a fare di Asclepio il primo avversario di Cristo, un vero e proprio antagonista, potremmo quasi dire un anticristo[9]. Si tratta di una tesi molto forte che vorrebbe suggerire uno slittamento, dagli antichi al mondo cristiano, di una medesima preoccupazione in cui salute medica del corpo e salvezza religiosa dell'anima coincidono[10].

Kantorowicz ha sicuramente presente questo lavoro a partire dal quale potrebbe essere proficuo analizzare la sua teoria del martirio in

---

[7] E. Kantorowicz, *Pro patria mori*, «American Historical Review», 55, 1950-51, pp. 472-92 (trad. it. *Pro patria mori*, in *I misteri dello Stato*, Genova-Milano 2005, pp. 67-97).

[8] E.J. Edelstein, L. Edelstein, *Asclepius. Collection and interpretation of the Testimonies*, Baltimore 1998, II, p. 134.

[9] *Ibid.*, p. 133. Naturalmente l'essere salvatori non è l'unica caratteristica che accomuna le due figure. Per esempio, gli Edelstein insistono anche sul fatto che sono simili i miti sulla loro nascita: entrambi generati da un Dio e una donna mortale, entrambi umani e divini al contempo, cfr. *ibid.*, p. 136-7. Il testo degli Edelstein ricevette anche critiche molto dure. Per esempio, la spiritosa recensione di Aubrey Diller si conclude: «To judge from the wide margins and ample spacing, the publishers were not much embarrassed by the paper shortage» (A. Diller, *Review*, «Isis», 37, 1947, p. 98).

[10] Edelstein, *Asclepius*, p. 138.

cui il rapporto tra mito pagano e cristiano è centrale, insieme al modo in cui la salvezza dell'anima è concepita.

L'articolo di Kantorowicz inizia trattando delle differenze che distinguono il martire dal soldato. La prima tesi espressa è che «il soldato non è un martire poiché muore con in mano delle armi, mentre un martire si arrende ai suoi nemici senza opporre alcuna resistenza»[11]. L'obiezione naturale a questa posizione, che Kantorowicz prende da subito in considerazione, è quella secondo cui «il soldato che sacrifica la propria vita per difendere la patria» merita però «la vita eterna e la remissione di ogni peccato»[12]. È una disputa ricondotta alle labbra di due personaggi: il cardinale Mercier che sostiene la prima teoria e il cardinale Billot che si fa portavoce della seconda. Kantorowicz commenta: «la storia, osiamo dire, ha dato ragione al cardinale Mercier; la teologia al cardinale Billot»[13]. Diverse sono quindi le risposte che storia e teologia possono dare sul martirio, ma non è trovare una risposta a quel confronto quanto interessa a Kantorowicz. Per contro, egli vuole comprendere le origini di quella disputa che sono ai suoi occhi da ricercare nei primi sviluppi dell'idea di *Pro patria mori* nei concetti 'politici' del mondo medievale cristiano. Il martirio, quindi, seppur interessante sia per filosofi che per storici, è strutturalmente connesso a un problema di ordine 'politico' e tutto medievale.

Esiste una scissione, operata in epoca medievale, della concezione della morte in guerra. L'antichità, nelle parole di Kantorowicz, sia greca che romana, innalzava le vittime di guerra a eroi o semidei[14]. Qualcosa che si interrompe nel Medioevo quando la morte civica – *pro patria* – perde il proprio sapore religioso. La causa, ai suoi occhi, è il cristianesimo: «La cristianità era certamente la causa di un tale cambiamento. Lo scrittore della "Lettera a Diogene [Diogneto]"[15] dice ai

[11] Kantorowicz, *Pro patria mori*, p. 67.

[12] *Ibid.*, pp. 67-8.

[13] *Ibid.*, p. 97.

[14] Per dimostrare questa tesi Kantorowicz si riferisce a un discorso funebre tenuto da Pericle nel quale elevò la prima vittima della guerra del Peloponneso tra gli immortali, cfr. *ibid.*, p. 69.

[15] Kantorowicz cita da K.L. Schmidt, *Die Polis in Kirche und Welt*, Basel 1939, p. 47, e commenta: «un libro che offre parecchi spunti su questo problema». Non si tratta però della lettera a Diogene quanto piuttosto della Lettera a Diogneto, come esplicita la versione originale del testo: «Letter to Diognet». Cfr. E. Kantorowicz, *Pro patria mori*, «The American Historical Review», 56/3, 1951, p. 475.

cristiani che "essi sono stranieri in ogni luogo dentro e fuori la loro patria". I legami che vincolavano l'uomo alla sua patria sulla terra, già attenuati nel tardo impero, avevano perso il loro valore»[16].

L'obiettivo polemico è qui Agostino, l'idea di una cittadinanza 'doppia'[17]. Quanto Kantorowicz dice è che l'amore per la patria terrena diviene, nel corso del Medioevo, contrastante con l'amore per la Gerusalemme celeste e per questo bisogna morire non per la patria temporale ma per la patria *aeterna*. Qualcosa si è perso allora dall'antichità classica: la sacralizzazione della morte per la patria.

Ma non si ferma qui la storia del martirio poiché, come Kantorowicz fa notare, si continua a utilizzare non solo l'idea di città per indicare la Gerusalemme Celeste, ma proprio il termine *Patria*: «il sacerdote pregava Dio affinché gli angeli santi ricevessero l'anima del defunto per condurla *ad patriam Paradisi*»[18]. Il termine patria è chiaro dal punto di vista teologico, ma lo è altrettanto da quello politico? La risposta di Kantorowicz è negativa.

L'interesse riguarda dunque la *patria* più che il *mori*, l'oggetto più dell'atto. Come se la definizione del martire dipendesse da quella di patria. E, in effetti, è possibile tornare a una positiva concezione della morte in guerra proprio nel XIII secolo quando la Francia è abbastanza forte ed avanzata «*per proclamarsi patria* e per imporre tasse, incluse quelle per la chiesa, *ad defensionem natalis patriae*»[19]. La Francia, in questa interpretazione, può chiamarsi patria poiché paragonata al sacro suolo della terra santa. Così, nel XIII secolo, la crociata è completamente secolarizzata, e santa diventa la difesa del regno, come anche la morte in guerra.

Ecco allora che quanto si era perduto – la positiva concezione della morte degli antichi – ricompare sia perché il regno mondano diventa una patria, ma anche per una ragione più specifica: la patria temporale

---

[16] Kantorowicz, *Pro patria mori*, p. 71.

[17] Cfr. soprattutto il libro IV che si concentra sul rapporto con Roma in Agostino, *De Civitate Dei* (413-426) (trad. it. *La Città di Dio*, Roma 1979, pp. 173-221). Sulla vocazione politica del primo cristianesimo, in contrasto con l'Impero Romano, Filoramo pone l'accento sul martirio che sembra essere la miglior riprova della natura intrinsecamente politica delle più antiche comunità cristiane: è in nome della comunità dei santi in Cristo che si vive e, soprattutto, si è disposti a morire, cfr. G. Filoramo, *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Torino 2009, p. 52.

[18] Kantorowicz, *Pro patria mori*, p. 72.

[19] *Ibid.*, p. 78.

è 'sentita' come patria eterna, si sviluppa nei suoi confronti un legame emotivo. Dalla *Chanson de Roland* alle altre *chansons de geste*, l'arte assume un ruolo centrale all'interno di questo racconto[20]. È infatti tramite la creazione artistica che quello che sembrava un articolo sulle differenze tra il martire e il soldato mostra in realtà che il soldato è un nuovo martire.

Si può allora parlare di una teologia politica del martirio in Kantorowicz non perché il martirio abbia un valore immediatamente politico. Vale a dire, non perché il sacrificio dei primi martiri avesse una valenza pubblica, dal momento che nelle parole dello storico allontanava il credente dal mondo terreno. Al contrario, è la secolarizzazione del martirio a renderlo politico nel momento in cui è possibile ricostruire, attraverso l'arte, quanto si era perduto. È come se divenisse possibile colmare un vuoto: non esiste più il martire teologico del passato, ma un nuovo martire politico creato artisticamente.

L'articolo di Kantorowicz diventa un capitolo dei *Due corpi del Re* nel 1957. Naturalmente, la trattazione del martirio, se non per infinitesime variazioni, segue per gran parte quella dell'articolo che la precede e ne mantiene soprattutto l'impostazione teorica: la patria è più importante della morte[21]. Il punto interessante è che Kantorowicz continua a insistere con altri termini sulla componente emotiva del martirio: «i capi politici intrapresero un sistematico dispiegamento delle forze del sentimento religioso al servizio dei fini esplicitamente politici del nuovo *corpus mysticum*, la monarchia territoriale e nazionale»[22]. Sembra quasi si tratti di un uso perverso del sentimento religioso che si gioca interamente sull'emotività. Questo si presta, e Kantorowicz vi arriva

[20] *Ibid*. Si tratta di qualcosa che rimane ancora nel XIII secolo: «Richier, un poeta di quel periodo, mentre glorificava Rheims e il suo primo vescovo san Rémi, indicava la corona di Francia come la più preziosa di tutte le reliquie e dichiarava che quelli che venivano uccisi per proteggere la corona sarebbero stati salvati dopo la morte. [...] alla voce del poeta si aggiungeva quella del sacerdote. [...] Per dimostrare che i francesi combattevano una giusta causa, il predicatore esaltava come prima cosa il carattere santo della *nobiles et sanctis reges Francorum*» (*ibid*., pp. 82-3). Il punto interessante è che la voce del sacerdote si aggiunge a quella del poeta. In altri termini, viene prima il poeta, poi il sacerdote.

[21] Si può notare una maggiore attenzione per la componente giuridica e soprattutto per il linguaggio giuridico rispetto all'articolo precedente, cfr. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, pp. 202-3 e 212-3.

[22] *Ibid*., p. 213.

anche in conclusione dell'articolo del 1950, a infinite perversioni: dalle tombe dei martiri del movimento nazionalsocialista di Monaco di Baviera fino allo striscione con scritto "chi muore per l'Italia non muore" che, il giorno di Natale del 1937, copriva la facciata della cattedrale di Milano in commemorazione dei soldati della divisione fascista morti nella Spagna di Franco[23]. Eppure ci può essere qualcosa di positivo, ai suoi occhi, in quella componente emotiva, sempre che non sia traviata, e che caratterizza il martirio nel suo intimo: una diversa comprensione della morte. La vita umana senza quelle «superstrutture» religiose non è più sacrificata ma semplicemente «liquidata» in una sorta di massacro a sangue freddo che è poco più di un «incidente politico»[24].

Con una perfetta struttura circolare, Kantorowicz chiude l'articolo ritornando sulla sostituzione della patria a Dio che lo aveva portato a porre il problema del martirio e conclude concentrandosi sul termine *sostituzione*. Scrive: «e, infatti, questa *tendenza a sostituire* è divenuta sempre più ovvia dopo il 1914»[25]. Si tratta di una bellissima definizione della secolarizzazione cui forse bisognerebbe dedicare più attenzione. E in effetti, è proprio quanto Ludwig e Emma Edelstein vedono tra Asclepio e Cristo: una sostituzione. Va ancora aggiunto che gli stessi coniugi Edelstein insistono sul ruolo dell'arte nella creazione dei sentimenti e delle emozioni che ispiravano gli adoratori del dio pagano e del Salvatore cristiano[26]. Allo stesso modo, per Kantorowicz, il soldato sostituisce il martire grazie alla creazione artistica.

3. *L'arte di legittimare*

La teoria del martirio di Kantorowicz può essere considerata come un punto di vista privilegiato per analizzare la sua concezione della secolarizzazione. Ricordiamolo rapidamente: il soldato è una figura secolarizzata del martire la cui portata teologico-politica è creata attraverso l'arte. Vi sono in questa definizione almeno tre questioni da porre: cosa significa teologia politica? E cosa secolarizzazione? Qual è, in ultima istanza, il ruolo dell'estetica in una simile prospettiva?

---

[23] KANTOROWICZ, *Pro patria mori*, p. 96.

[24] *Ibid.*, p. 96.

[25] *Ibid.*, p. 97.

[26] EDELSTEIN, *Asclepius*, pp. 199-208. Eppure, ne *I due corpi del Re* sparisce ogni riferimento a Edelstein.

Com'è noto, il testo di Kantorowicz *I due corpi del Re* si presenta consapevolmente come una teologia politica di epoca medievale. La tesi del testo non è tanto dimostrare la sopravvivenza del corpo del Re, quanto piuttosto la genealogia cristiana di quella sopravvivenza. Per Jan Assmann, la teologia politica elaborata da Kantorowicz altro non è che una variante *descrittiva* di quella schmittiana[27]. Questo è vero solo in parte. Quanto Schmitt e Kantorowicz condividono è la concezione della teologia politica come passaggio dalla rappresentazione ecclesiastica a quella modernamente politica insieme alla sopravvivenza del lessico teologico nel lessico giuridico. Ma Assmann sembra non rendersi conto di quanto differente sia in realtà il paradigma sviluppato ne *I due corpi del Re*. Non si tratta quindi tanto di ricercare un'ironia nell'utilizzo che Kantorowicz fa del termine teologia politica, ma di mostrare che siamo di fronte a un paradigma opposto rispetto a quello schmittiano, anche se ancora interno al medesimo quadro di riferimento[28]. Una tesi che diviene più che mai evidente se si analizzano le pagine che Kantorowicz dedica tanto nell'articolo *Pro patria mori*, quanto ne *I due corpi del Re*, alla teoria del corpo politico.

Il soldato può infatti divenire un martire, in questa prospettiva, proprio perché parte di un unico corpo di cui il re «è il capo e i sudditi sono i membri»[29]. È qui in gioco l'immagine paolina dei fedeli che

---

[27] J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theorie in Altägypten, Israel und Europa*, Darmstadt 2000 (trad. it. *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Torino 2002, p. 14).

[28] Per un verso, è possibile sostenere che esista un primo Kantorowicz autore del *Federico II* e ideatore di una rappresentazione totalitaria e un secondo, americano, sostenitore di un'idea di rappresentazione democratica che troverebbe espressione ne *I due corpi del Re*, cfr. N.F. Cantor, *Inventing the Middle Ages*, New York 2016; C. Landauer, *Ernst Kantorowicz and the sacralisation of the past*, «Central European History», 27, 1994, pp. 1-25. Per altro verso, c'è chi ritiene che entrambe le opere siano in realtà debitrici alla concezione di rappresentazione elaborata da Kantorowicz in Germania e, per questo, autoritaria, cfr. L. Benson, J. Fried *et. al.*, *Ernst Kantorowicz*, Stuttgart 1998. Sull'uso ironico dell'espressione 'teologia politica' si veda A. Boureau, *Introduzione*, in *The King's Two Bodies*, p. XXVIII.

[29] Kantorowicz, *Pro patria mori*, p. 84. Il corpo come immagine dello Stato – dalle lettere di San Paolo fino al Leviatano di Thomas Hobbes – è una figura teologico-politica di grande successo. È importante considerare anche come Paolo si soffermi sulla molteplicità delle membra del corpo. Non tutti hanno lo stesso ruolo nel corpo di Cristo, ma è importante il compito di ognuno: «E l'occhio non può dire alla mano

compongono il corpo di Cristo. La scelta di morire per la patria non è quindi legata a un rapporto feudale con il signore da cui si dipende, ma a una concezione organologica dello Stato: se lo Stato si presenta come un corpo può richiedere il sacrificio di una delle sue parti per la salvezza del tutto, capo compreso, come l'esempio stesso di Cristo dimostra. La cosa interessante è che Kantorowicz definisce questa concezione organologica come *nuova*. Ancora una volta, qualcosa è andato perduto, ma può essere ricreato: la concezione organologica dell'antichità classica è infatti rotta dal cristianesimo feudale, ma può risorgere. Allora, la teoria del soldato come martire è inseparabile dalla creazione di un corpo politico, concepita da Kantorowicz come instaurazione di una nuova trascendenza. Su questo punto insistono le pagine forse più famose de *I due corpi del Re*, dedicate alla 'peculiarità tutta francese' dei cerimoniali funebri del sovrano alla corte di Francia di inizio Trecento: «Ma mentre la natura della dignità si manifestava normalmente nelle corti e nei consigli, fu peculiarità tutta francese rendere la *dignitas* anche *visibile* e porla sotto gli occhi di tutti nel cerimoniale e nelle solennità di corte»[30].

La resa visibile della *dignitas* è un modo di detenere la legittimità politica ma, contemporaneamente, di crearla. Kantorowicz sta descrivendo una di quelle effigi che raffigurano il corpo sovrano che non muore. La genealogia dell'effige viene fatta risalire ai funerali di Edoardo II nel 1327. Il ricorso a un ritratto del re qui è la risposta al suo corpo sfigurato: viene collocata in cima alla bara un'immagine ad *similitudinem regis* vestita con i paramenti per l'incoronazione. L'effige mostra i segni distintivi della sovranità: sul capo la corona, nelle mani artificiali, l'Orbe e lo scettro[31]. L'arte ha così un ruolo fondamentale: è la creazione artistica a inventare il secondo corpo sovrano. Alla morte del Re, vive il suo corpo simbolico perché rappresentato artisticamente.

In Kantorowicz, il rapporto tra teologia politica ed estetica si declina, dunque, come rapporto tra secolarizzazione e creazione artistica cui

"io non ho bisogno di te"; né parimenti il capo può dire ai piedi "io non ho bisogno di voi"» (*1Cor.* 12, 21); Cfr. D. Weber, *Hobbes et le corps de dieu*, Paris 2009.

[30] Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, p. 362.

[31] *Ibid.*, p. 361. La necessità di creare un corpo simbolico è storicamente dettata, per Kantorowicz, dalla successione di Enrico VIII: da una parte, Edoardo è minorenne e, d'altra parte, Maria ed Elisabetta sono donne. Su questo secondo aspetto si sofferma M. Axton, *The Queen's two Bodies. Drama and the Elizabethan Succession*, London 1977.

spetta il compito di porre un argine agli esiti immanentistici della prima. L'arte, come sistema di legittimazione simbolica, è al centro di tutto il testo di Kantorowicz. È il circolo di Stefan George ad avviarlo a questi studi e da cui, non va dimenticato, è influenzato anche Walter Benjamin soprattutto nelle sue prime letture del romanticismo tedesco[32]. Il rapporto tra estetica e diritto è, in effetti, già tematizzato da Kantorowicz nel *Federico II* (1927) che diventa il prototipo dell'artista, di chi può stabilire, in un mondo abbandonato dalla grazia, una finzione – sia essa giuridica, politica o estetica – fonte di ordine e bellezza. Kantorowicz tratta di una sorta di corporazione invisibile che unisce i creatori dello Stato e dell'arte, giuristi ed artisti, facendoli addirittura coincidere[33]. Non è una tesi di grande originalità se letta solo come arte in grado di legittimare il potere politico, ma può diventarlo se la consideriamo nei termini di un lavoro metaforico di strutturazione dell'invisibile. Questo è anche il senso degli studi delle *Laudes Regiae* (1946): la creazione artistica diviene superamento della pura immanenza per la ricreazione di una trascendenza in grado di detenere la legittimità politica. L'inno *Christus Vincit! Christus Regnat! Christus Imperat!* sulla melodia gregoriana è l'esempio di una liturgizzazione della sfera secolare che passa attraverso la creazione artistica[34]. Il soldato non sarebbe un martire senza la *Chanson de Roland*, il corpo del re non sarebbe doppio senza un'effige, e ancora la sfera secolare è liturgizzata dalla melodia gregoriana.

4. *Sostituzione e permanenza tra estetica e teologia politica*

Cosa accade dal mondo pagano a quello cristiano? Questa è la domanda che muove l'analisi del martirio in Kantorowicz, la medesima che segna lo studio dei coniugi Edelstein sui miracoli di guarigione.

L'elemento forse più originale dell'analisi kantorowicziana è proprio l'interrogarsi sul rapporto tra mito pagano e cristiano in merito

---

32 G. Eckhart, *Ernst Kantorowicz und Stefan George*, Wiesbaden 1982.

33 E. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlin 1927 (trad. it. *Federico II, Imperatore*, Milano 2017); Id., *La sovranità dell'artista: mito e immagine tra Medioevo e Rinascimento*, Venezia 1995.

34 L'analisi della «liturgizzazione della sfera secolare» arriva fino all'epoca fascista, cfr. E. Kantorowicz, *Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship*, Berkeley-Los Angeles 1946 (trad. it. *Laudes Regiae. Uno studio sulle acclamazioni liturgiche e sul culto del sovrano nel Medioevo*, Milano 2006, pp. 184-5).

al martirio. Quasi come se costruisse una storia dei martiri prima di Cristo che, peraltro, sono in gran parte più simili ai moderni soldati. Esattamente come nelle pagine dell'*Asclepius*, allora, esiste una sorta di cristologia prima di Cristo. Si tratta, in realtà, di operazioni di sostituzione. La cosa più interessante è che sia l'arte a permettere quella tendenza a sostituire che Kantorowicz ed Edelstein condividono. Questo significherebbe che la secolarizzazione altro non è che un procedimento astraibile dal quadro di riferimento del cristianesimo: qualcosa che avvenne in passato con l'affermarsi di Cristo su Asclepio e che può ancora accadere.

Edelstein, nei suoi studi di filologia, si opporrà alla tesi secondo cui nel mondo greco non esiste un'idea di progresso, introdotta, invece, dall'esperienza giudaico-cristiana[35]. Vedendo una «semplificazione eccessiva» nell'affermazione di un'«opposizione netta fra l'atteggiamento degli antichi e quello dei moderni verso la storiografia»[36], Edelstein rientra allora a pieno titolo nel dibattito sulla secolarizzazione. In effetti, sta discutendo la tesi esposta da Karl Löwith in *Meaning of history*, come esplicita in nota[37]. E inoltre, si può in lui riscontrare un'influenza sia diretta (attraverso la lettura delle opere) che indiretta (per i contatti avuti ad Heidelberg con la vedova Marianne) di Max Weber. Esiste allora una differente teoria della secolarizzazione che Kantorowicz condivide e che si basa su rapporti di sostituzione. Lo stesso Edelstein attribuisce sempre un ruolo centrale alla creazione artistica[38]. Punto evidente nell'analisi di Kantorowicz del martirio, nel soldato come nuovo martire.

In questi termini, l'opera di Kantorowicz non è solo un modo di mostrare la molteplicità delle teologie politiche – nota al dibattito filosofico contemporaneo[39] – quanto piuttosto di considerare il valore dell'estetica nel quadro di riferimento della teologia politica. Se in

---

[35] L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore 1967 (trad. it. *L'idea di progresso nell'antichità classica*, Bologna 1987, p. 34).

[36] *Ibid.*, p. 36.

[37] *Ibid.*, p. 50.

[38] *Ibid.*, p. 37: «oltre alla storia politica sussisteva un altro campo di studi storici per cui gli autori antichi facevano ricorso a categorie propriamente storiche. Si tratta – come essi lo chiamavano e come lo si definiva ancora nel diciottesimo secolo – dell'ambito delle arti, delle scienze e delle "invenzioni" o contributi ad esse relativi». È in quest'ambito che esiste, per Edelstein, un'idea di progresso.

[39] Cfr. *Teologie politiche. Modelli a confronto*, a cura di G. Filoramo, Brescia 2005;

Schmitt il martire rivela la permanenza della teologia nella politica, in Kantorowicz, tramite l'arte, diviene possibile una ricreazione della trascendenza per cui è il soldato a 'divenire' martire e non il martire a divenire soldato. A partire dalla teoria del martirio in Kantorowicz, è possibile interrogarsi sul rapporto tra permanenza e sostituzione all'interno dei paradigmi teologico-politici. Due termini che richiamano piuttosto direttamente la contrapposizione, per gran parte estetica, tra *Repräsentation* e *Vertretung* ricordata da Schmitt nel saggio sul cattolicesimo romano[40]. Se però, almeno nel 1923, la scelta di Schmitt va tutta a vantaggio della *Repräsentation*, mi sembra si possa sostenere che quelle di Edelstein e Kantorowicz vadano esattamente nel verso opposto. Pur non servendosi del termine tedesco, questa alternativa concezione della secolarizzazione si schiera a favore della *Vertretung*, di uno stare per altri in relazioni di sostituzione.

Francesca Monateri

M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna 2007; *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, a cua di E. Stimilli, Macerata 2019.

[40] Schmitt, *Römischer Katholizismus*, p. 43.

Lucrezia romana: la storia narrata e dipinta di un inconsapevole martirio politico?

Abstract: The story of Lucretia, Collatino's wife, who was raped by Sesto Tarquinio, the son of the last King of Rome, is traditionally connected to the overthrow of the Roman monarchy. The noble matron urged her husband Collatino to come back home from the siege of Ardea; then, in front of him, her father and two close friends, Bruto and Valerio, she killed herself. But first, she told them what had happened, asking for revenge. Over the centuries, we see that some painters have chosen to represent that event, emphasizing the oath of Brutus which leads to the popular rebellion, and which can convey a political meaning suitable to different circumstances; other artists, on the contrary, have shown Lucretia as a sort of proto-Christian martyr, destined to an inevitable death. But for us and nowadays, what is the strongest symbolic connotation of her behaviour?

Lucrezia è la protagonista di una storia di violenza e riscatto, ambientata a Roma alla fine dell'età regia. I fatti, seppur non storicamente accertati, alludono all'episodio da cui si origina il primo cambiamento costituzionale. La matrona, sposa di Collatino, ospita nella sua casa Sesto Tarquinio, figlio del re di Roma e parente del marito. Ma, durante la notte, Tarquinio la obbliga a sottostare al suo desiderio. Lucrezia ritiene di non poter cancellare quell'onta se non uccidendosi, e lo fa dinanzi al padre, al marito e a due loro compagni, Bruto e Valerio. Quegli stessi uomini giurano di vendicare la sua morte; da quel patto ha origine una ribellione popolare che segna la fine del regime monarchico. Nel 509 a.C., Roma diviene una Repubblica.

Nei secoli successivi, questa vicenda sarà raccontata in toni tragici (Accio), in chiave storica (Livio), in forma poetica (Ovidio), ma rare risultano le rappresentazioni figurate fino all'età moderna[1].

[1] Ringrazio gli amici Rita Fulco, Gregorio De Paola, Eugenio Ripepe, Teresa Zanobini per i loro suggerimenti. La riflessione su Lucrezia è stata oggetto di un mio libro intitolato *Roma antica e la Nuova America. Come il mito di Lucrezia e l'idea della Repubblica varcarono l'Oceano*, Roma 2018.

Dal Quattrocento in poi, diverrà invece un soggetto ricorrente, declinato sia come racconto collettivo che come tema individuale da grandissimi artisti, in luoghi diversi; lo dipinge in funzione anti-tirannica, all'inizio del Cinquecento, a Firenze, Sandro Botticelli, nella tavola che Bernard Berenson acquisì per Isabella Stewart Gardner.



1. Sandro Botticelli, *Storie di Lucrezia*, tempera e olio su tavola, 1499-1500 ca. Boston, Isabella Stewart Gardner Museum.

Il pittore lo aveva affiancato a un altro esempio romano di riscatto dell'onore violato, l'uccisione di Virginia per mano del padre. Nel 2018 le due tavole di Botticelli sono state, eccezionalmente, ricongiunte a Bergamo, in una mostra all'Accademia Carrara, dove il dipinto *Le storie di Virginia* è conservato. Al centro dell'opera su Lucrezia, di cui il pittore riassume in tre episodi la storia, sotto un obelisco sormontato da una simbolica Giuditta, sta il corpo della donna, col pugnale ancora nel petto, esposto in un foro circondato da palazzi con portici riccamente decorati, chiuso da un arco trionfale. Grazie alla forte carica emotiva trasmessa da quell'immagine di violenza subita, il popolo segue Bruto nella riscossa. L'imminente promulgazione della Repubblica romana allude alla Repubblica fiorentina, quest'ultima, però, dalla vita breve.

A Parma tra il 2016 e il 2017, si è tenuta una bella mostra intitolata *Lucrezia romana. La virtù delle donne da Raffaello a Reni*. Gli autori del saggio del catalogo hanno studiato le iconografie di questa vicenda tragica, sospesa tra storia e leggenda, ma anche ricca di riflessi sul nostro contemporaneo[2].

[2] M. Scalini *et al.*, *Lucrezia romana. La virtù delle donne da Raffaello a Reni*, Ca-

Già da prima mi ero incuriosita di quel soggetto, per un quadro di Gavin Hamilton, *La morte di Lucrezia* o *Il giuramento di Bruto*, del 1764, in cui mi ero imbattuta nel teatro londinese di Drury Lane; trovandolo poi replicato, con alcune varianti, nell'atrio del Teatro della Pergola a Firenze, per mano di un non eccelso pittore toscano dell'Ottocento, Giuseppe Collignon. Mi ero dunque chiesta se una connotazione di particolare teatralità fosse insita nel tema e avevo avviato una ricerca che mi avrebbe, in effetti, riservato delle sorprese. Ora, il titolo di questo nostro convegno mi propone un'ulteriore, interessante sollecitazione ancora su Lucrezia: qual è il carattere simbolico più rilevante del personaggio? Quello di una esemplare eroina politica, quello di una sorta di martire pre-cristiana, o quello più sfumato di una figura moralmente esemplare, politicamente rilevante?



2. Gavin Hamilton, *La morte di Lucrezia* o *Il giuramento di Brut*o, 1764, olio su tela. Londra, Theatre Royal, Drury Lane.

Che la vicenda di Lucrezia potesse avere una chiave di lettura filosofica e politica lo ha dimostrato, in anni densi di cambiamenti costituzionali, la storia del quadro di Hamilton, colto pittore

talogo della mostra (Parma, 26 settembre 2016-18 gennaio 2017), Cinisello Balsamo-Milano 2016.

scozzese trasferitosi a Roma nella seconda metà del Settecento; nel suo dipinto appariva infatti enfatizzato il motivo del giuramento di Bruto, che preludeva alle conseguenze rivoluzionarie dell'episodio.



3. Luca Giordano, *Giuramento di Bruto contro i Tarquini dopo la morte di Lucrezia*, olio su tela, 1685. Firenze, Museo di Casa Martelli.

Hamilton era un personaggio ben inserito nella cultura archeologica di fine Settecento e studioso della storia di Roma, su cui si era ben documentato[3]. Ma era anche appassionato di pittura italiana del Cinque e Seicento: la sua composizione, infatti, prendeva spunto

[3] Per conoscere la vastità degli interessi e la rete di relazioni di questo pittore mi sono sembrati particolarmente importanti i contributi di B. Cassidy, *The Life & Letters of Gavin Hamilton (1723-1798). Artist & Art Dealer in Eighteenth-Century Rome*, London 2011 e A. Cesareo, *Gavin Hamilton (1723-1798). "A Gentleman of probity, knowledge and real taste"*, «Saggi e memorie di storia dell'arte», 26, 2002, pp. 211-322.

da un'opera di Luca Giordano, conservata ora a Firenze, a palazzo Martelli, *il Giuramento di Bruto contro i Tarquini dopo la morte di Lucrezia*.

La Lucrezia di Hamilton, realizzata a Roma, e replicata almeno due volte, approda in Inghilterra per adornare la dimora di chi l'ha commissionata, ma trova poi un inaspettato destino politico al di là dell'Atlantico. Il dipinto, che nel giuramento di Bruto fissa l'atto fondante della Repubblica romana, verrà divulgato dalle incisioni di Domenico Cunego; nel Nuovo Mondo diviene riferimento simbolico e modello formale di alcune rappresentazioni della Rivoluzione americana. Il pittore John Trumbull[4], che avrebbe dovuto fare l'avvocato nel Connecticut, ma, a dispetto del desiderio paterno, si prefigurava di emulare la splendida tradizione artistica di Atene e Roma, realizza una delle sue prime opere prendendo spunto dal quadro di Hamilton.



4. John Trumbull, *Bruto e gli amici alla morte di Lucrezia*, olio su tela, 1777. New Haven, Yale University Art Gallery.

[4] Per uno sguardo complessivo alla pittura di John Trumbull, si veda T. Sizer, *The Works of Colonel John Trumbull, Artist of the American Revolution*, con la collaborazione di C. Rollins, New Haven-London 1967.

La suggestione di quel modello è talmente forte, che l'immagine di Lucrezia lo condiziona fortemente anche nella rappresentazione di un avvenimento contemporaneo di cui era stato testimone, la battaglia di Bunker's Hill, tra le prime combattute nel corso della guerra di Indipendenza, e vinta dagli inglesi il 17 giugno del 1775 nei pressi di Boston[5]. Trumbull decide di fermare il momento della morte del generale Warren, che segna la ritirata dei combattenti americani.



5. John Trumbull, *La battaglia di Bunker's Hill*, olio su tela, 1786. New Haven, Yale University Art Gallery.

Joseph Warren, ottimo medico, per di più dotato di grande senso civico, era partito per la guerra da volontario, quando ancora la sua nomina a generale di divisione non era stata ratificata; non si trattava di un personaggio qualunque, come dimostra il fatto che, per due volte, era stato l'oratore prescelto a ricordare il massacro di Boston, un episodio in cui, per reazione a un gesto simbolico e non violento, gli inglesi avevano ucciso cinque coloni americani. Ogni anniversario veniva ricordato con un'orazione funebre; ma nel marzo del 1775, Joseph Warren si era rivolto al folto pubblico della Old South Church di Boston abbigliato con una toga ciceroniana, simbolo di antica sobrietà

[5] J. Walsh, *Lecture 8. John Trumbull and Historical Fiction. The Battle of Bunker's Hill. June 17, 1775*, https://www.youtube.com/watch?v=DkVDDn8ghKk (febbraio 2022).

e valore. Il mondo antico serviva da esempio e nobilitava la lotta che un popolo nuovo e composito aveva intrapreso contro l'impero britannico, con la sua impressionante tradizione militare[6].

Se, dunque, il gesto di Lucrezia si era trasformato, grazie a una serie di connessioni, alcune dettate da circostanze pregresse – il cattivo governo di Tarquinio il Superbo –, ed altre veicolate dalla volontà di cambiamento degli aristocratici, in un atto politico dalle impreviste e profonde conseguenze, il sacrificio del generale Warren aveva trasformato una delle abituali morti in guerra in un'azione esemplare. E, per effetto del suo essere un volontario, l'aveva connotata di martirio. Non è difficile individuare nel quadro di Trumbull, dedicato alla battaglia di Bunker's Hill, la costruzione del gruppo dei protagonisti, ripresa, con poche varianti, dallo schema del quadro di Hamilton. Con evidenti richiami alle deposizioni di Cristo, che potevano ben rappresentare un gruppo attorno al caduto in combattimento, dopo essere state adattate al trasporto del corpo di Patroclo, o di Ettore, nella passione per l'epica di fine Settecento.

Se però facciamo un passo indietro, ci accorgiamo che è nel Seicento che l'episodio della morte di Lucrezia viene rappresentato in tutte le sue possibili declinazioni: il quadro di Luca Giordano[7], a cui Hamilton sembra essersi ispirato, era già in origine appaiato a un altro episodio di rilevanza politica, dipinto da Salvator Rosa[8]: la congiura di Catilina, avvenuta a Roma nei decenni finali della Repubblica, narrata da Sallustio; questi due fatti tragici hanno in comune il tentativo di sovvertimento di regole morali e civili, che incontra una punizione personale e politica.

Anche Artemisia Gentileschi dipinse più versioni di Lucrezia (tra cui una realizzata nel soggiorno londinese e poi perduta e un'altra che le è stata di recente attribuita): i possibili rimandi autobiografici alla triste vicenda della matrona romana rientrano nel fitto dibattito scaturito dal processo per lo stupro subito dalla giovane pittrice da parte di Agostino Tassi, intentato dal padre Orazio. È da raccogliere una interes-

---

6 Tra i molti studi che affrontano il tema, per chiarezza e completezza segnalo E. Shalev, *Rome Reborn on Western Shores. Historical Imagination and the Creation of the American Republic,* Charlottsville 2009 e A. Winterer, *The Culture of Classicism. Ancient Greece and Rome in American Intellectual Life, 1780-1910,* Baltimore 2002.

7 Cfr. O. Ferrari, G. Scavizzi, *Luca Giordano,* 3 voll., Napoli 1966; O. Ferrari, G. Scavizzi, *Luca Giordano. Nuove ricerche e inediti*, Napoli 2003.

8 *Museo di Casa Martelli,* a cura di M. Bietti e M. Zecchini, Livorno 2015.

sante sollecitazione di Jesse Locker, esposta nel catalogo della mostra romana, *Artemisia e il suo tempo,* di palazzo Braschi, del 2016-17[9]: tra le frequentazioni veneziane della pittrice ci sarebbe stata la scrittrice Lucrezia Marinella (o Marinelli). Autrice di un saggio intitolato *La nobiltà e l'eccellenza delle donne, co' difetti e mancamenti degli uomini,* nel confutare i luoghi comuni sui difetti femminili, da cui non riteneva immuni molti degli uomini del suo tempo, raccontò di Lucrezia, Semiramide, Cleopatra ed altre, mettendone in luce le virtù, tra le quali, in alcuni casi, l'abilità nel governare.

Poco dopo Artemisia, un pittore meno noto rappresentò Lucrezia sul punto di essere violentata da Sesto Tarquinio in una composizione di grande impatto, che è conservata all'Accademia di san Luca: si tratta dell'opera di Felice Ficherelli detto il 'Riposo' che replicò più volte questo stesso tema intorno alla metà del Seicento: Tarquinio brandisce un lungo pugnale e incombe su Lucrezia nuda, riversa sul letto. L'impostazione teatrale della scena è sottolineata dalla cortina sulla destra, cui corrisponde, sulla sinistra, il tendaggio che inquadra il vano di una porta: da questa, si affaccia un servo, che ha con sé l'arma che prelude al seguito della storia. Ficherelli sceglie di ampliare le proporzioni di Tarquinio rispetto agli altri personaggi, e lo veste d'oro e d'azzurro, a contrasto con la carne rosata della donna e col rosso lucente della tappezzeria[10].

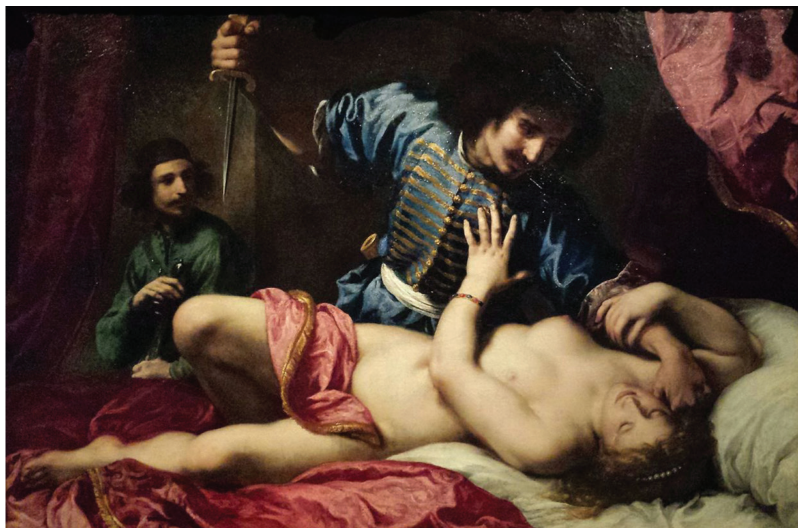
Se Lucrezia avesse opposto resistenza e fosse stata uccisa, avrebbe impersonato una forma di martirio che si ripete nella storia delle donne, dalle sante vessate dai persecutori pagani, alla giovane Maria Goretti, la cui triste vicenda è raccontata dal film *Cielo sulla palude*, del 1949, che si avvalse della consulenza di un artista appassionato di antico come Duilio Cambellotti[11]; come anche se si fosse ammazzata prima di dover cedere, incarnando le eroine della castità, ricordate nella storia del Cristianesimo delle origini, a cui l'essersi tolte la vita veniva giustificato come atto necessario alla preservazione della virtù. Lucrezia sceglie invece di accondiscendere alla voluttà di Tarquinio, per tutelare la futura reputazione sua e dei familiari, in un ragiona-

[9] J. Locker, *Gli anni dimenticati: Artemisia Gentileschi a Venezia (1626-1629)* in J. Mann *et al.*, *Artemisia e il suo tempo*, Catalogo della mostra (Roma, 30 novembre 2016-7 maggio 2017), Milano 2016.

[10] J. Locker, *Artemisia e il suo tempo,* Scheda di Francesca Baldassari, p. 178.

[11] Cfr. *Duilio Cambellotti (1876-1960), Le leggende romane,* Catalogo della mostra (Roma, 19 aprile-17 maggio 2008), Roma 2008.

mento in linea con le consuetudini giuridiche e i dettami morali della società in cui viveva. Tarquinio aveva infatti minacciato Lucrezia di distruggerle l'onore: l'avrebbe uccisa insieme a uno dei suoi servi (a cui forse si allude in quella figura che si vede inquadrata dalla tenda nel quadro di Ficherelli), per poi lasciare i loro corpi nudi sul letto. Senza più timore di essere contraddetto, avrebbe raccontato una sua versione della storia, davvero terribile per la reputazione della nobile romana, giustificando la necessaria punizione, per mano di un familiare, dell'adulterio con un uomo di condizione servile.



6. Felice Ficherelli, *Tarquinio e Lucrezia*, olio su tela, 1640 ca. Roma, Accademia nazionale di San Luca.

In effetti, qualche dubbio sulla condotta di Lucrezia affiora in alcune opere settecentesche dove la descrizione dell'atto sessuale, ambientato in eleganti *boudoir*, pur compiuto suo malgrado, trasmette quel margine di ambiguità che traduce la violenza in erotismo. Anche su questa declinazione della storia si potrebbe avviare un'analisi che ci porterebbe all'attualità.

Ma, ancora nel Seicento, una diversa chiave interpretativa si manifesta con la rappresentazione di Lucrezia come figura singola, nell'assorta meditazione del suo destino di morte. Possiamo finalmente considerare questa iconografia la trasposizione artistica di un vero martirio? La risposta non scatta immediata, perché il suo martirio mostra comunque aspetti ambivalenti: se è vero che la purezza non era violata da un contatto fisico indesiderato, ma solo da un atto della volontà,

Lucrezia, uccidendosi, avrebbe difeso la sua reputazione piuttosto che la sua virtù. E aveva compiuto un gesto, il suicidio, biasimato dalla religione cristiana. Agostino nel *De Civitate Dei* si era infatti chiesto dopo una puntuale disamina dell'episodio: «Perché deve essere lodata un'adultera o uccisa una donna onesta?»[12].

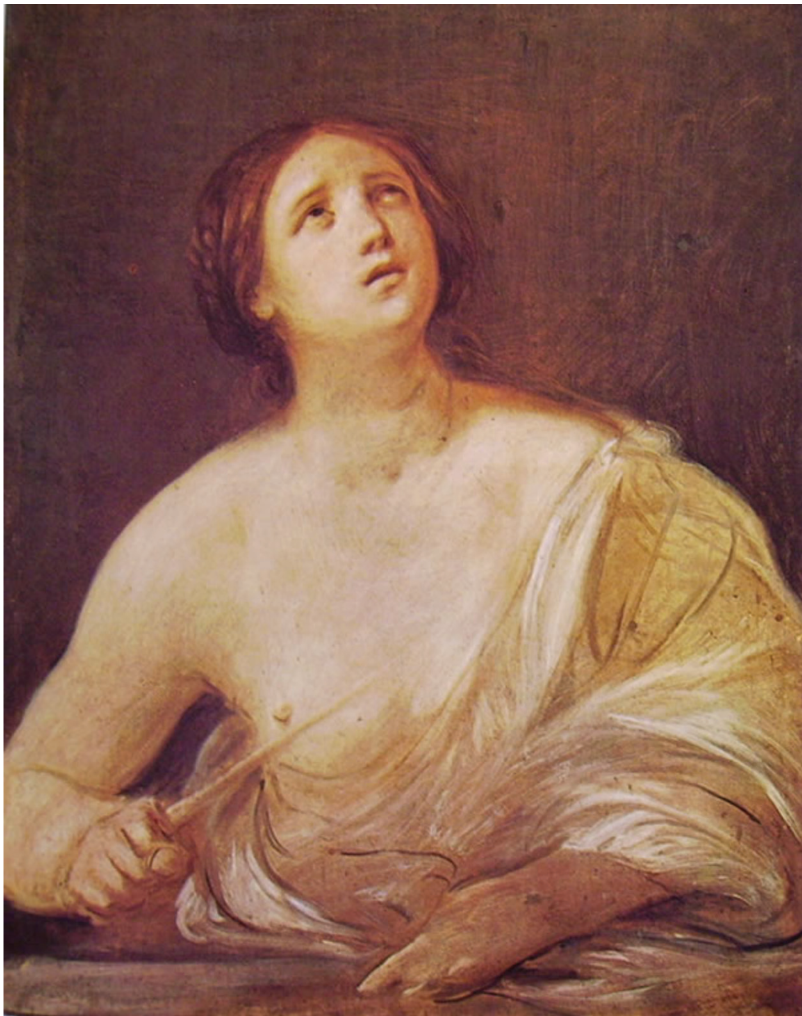
Certo è che, se avessimo voluto cercare l'artista maggiormente in grado di trasformare la matrona romana in una martire, ci saremmo rivolti a Guido Reni, capace, come nessun altro, di trasmettere un significato cristiano alle favole antiche[13]. E subito ci rendiamo conto che il momento che precede il suicidio è quello che il pittore bolognese replica più volte: nel novero delle sue tante Lucrezie, alcune inserite nel suo catalogo in termini dubitativi, si va verso una ulteriore semplificazione nel rappresentare il gesto di darsi la morte. Talvolta si fissa il compiersi dell'atto, caratterizzato dallo sguardo della donna volto in direzione opposta al pugnale; in altri casi, il gesto ormai concluso, per cui la matrona preme un panno sulla ferita che si è inferta. Reni sceglie comunque di non dipingere la violenza vera e propria, e riserba la scena del suicidio al solo spettatore esterno al dipinto, senza testimoni interni all'opera. Grande cura è impiegata nella descrizione dei tessuti e delle vesti, che nella loro ricchezza materica contrastano col candore del corpo della donna. Ed arriva, negli ultimi anni della sua produzione, a concentrarsi ulteriormente sulla rassegnazione solitaria e malinconica di Lucrezia, raffigurata a mezzo busto, nel dipinto del 1640-42, conservato ai Musei Capitolini.

In un'espressione di vaga atemporalità, conferita dal colore omogeneo e dall'indeterminatezza dello sfondo, lo sguardo della donna è rivolto verso l'alto, verso quell'aldilà dove esiste un ordine morale che sulla terra può essere rappresentato soltanto da storie e leggende, ora che la fiducia rinascimentale di un'armoniosa contiguità tra cielo e terra è venuta meno. Il pugnale tra le mani di Lucrezia è rivolto verso il petto, ma potrebbe essere interpretato, piuttosto che come puntuale premessa del suicidio, come crudele strumento di un martirio imposto da altri.

---

[12] Aurelio Agostino, *La Città di Dio*, a cura di L. Alici, Milano 2001, pp. 107-9.

[13] Cfr. *Guido Reni*, a cura di G.C. Cavalli, C. Gnudi, Firenze 1955; S. Pepper, *Guido Reni l'opera completa*, Novara 1988; *Guido Reni. 1575-1642. Pinacoteca nazionale, Bologna. Los Angeles County Museum of Art – Kimbell Art Museum, Fort Worth*, Bologna, Pinacoteca Nazionale e Accademia di Belle Arti. Museo Archeologico (Catalogo della mostra, 5 settembre-10 novembre 1988, Bologna 1988.



7. Guido Reni, *Lucrezia*, olio su tela, 1640-42. Roma, Musei Capitolini.

Così come era successo ad alcune delle sante martiri dipinte dal pittore bolognese. Eppure, anche in questo caso, uno sguardo al contesto, e alcuni confronti, ci allontanano dall'investitura di Lucrezia a martire antesignana. In un'identica impostazione e gestualità, Guido Reni ritrae, più volte, anche Cleopatra, con la sua fama di lussuriosa seduttrice, inserendo l'aspide al posto del pugnale. Reni riusciva a trasmettere a queste, e ad altre eroine del passato, un carattere emblematico, tanto nel vizio che nella virtù, senza però sottrarle a un racconto emozionale e conferendo loro quella parvenza di sotterranea sensualità che

fa sempre gioco. Ma che fosse anche in grado di inquadrare Lucrezia in una corretta cornice storica, lo certifica la stretta amicizia con una delle maggiori personalità culturali della Bologna del suo tempo, quel Virgilio Malvezzi, che dedicò a Tarquinio il Superbo uno studio ritenuto così importante da essere subito tradotto in inglese[14]: la vicenda di Tarquinio e Lucrezia accendeva una riflessione di carattere storico sui limiti della tirannide e sull'eccesso di conseguenze della ribellione di Bruto. La Lucrezia di Reni compie dunque un gesto eroico di portata universale, che il tormento nell'attuarlo rende personale e doloroso. Ma il peso politico di quel gesto sta nelle sue conseguenze indirette e nelle azioni altrui; inoltre, il suo suicidio non corrisponde, nei tempi e nei modi, né a un gesto di protezione estrema della propria pudicizia, né a una imperativa necessità morale, ed è dunque di complessa definizione. Così come è talvolta labile il confine tra eroismo e martirio.

In conclusione, vorrei allora provare a comprendere di quali valori Lucrezia possa essere considerata, in modo certo, l'eroica testimone. Chiedendomi se la costruzione di una 'buona memoria di sé', pur escludendo la fede del vero e proprio martire, non includa invece valori in qualche modo più attuali, quale quello della dignità della persona, e, in questo caso, la difesa di una femminilità svilita da gesti e da parole. Resta, allora, una particolare declinazione della storia, che non deriva dai testi antichi, e che viene riportata in pittura solo occasionalmente. E che sembra offrire una chiave di lettura più ambigua e moderna del comportamento di Lucrezia: la sua esitazione nel decidersi a raccontare, che gode di un commento letterario di incredibile bellezza, all'interno del lungo componimento poetico che William Shakespeare le dedica nel 1594.

Ian Donaldson, in un saggio dedicato alle trasformazioni del mito di Lucrezia, evidenzia come, nel racconto shakespeariano, i monologhi di entrambi i protagonisti trasmettano con drammatica efficacia le difficoltà e le esitazioni che ciascuno di noi incontra, in un momento fatale, a incanalare i propri pensieri e le proprie azioni in un percorso logico e in un comportamento privo di incertezze[15].

Così Shakespeare riassume i dubbi di Lucrezia:

---

[14] E. Ripari, *Virgilio Malvezzi (1595-1653) tra letteratura, poetica e pittura,* in *La letteratura italiana e le arti,* Atti del XX congresso dell'ADI, (Napoli, 7-10 settembre 2016), Roma 2018.

[15] I. Donaldson, *The rapes of Lucretia. A Mith and Its Trasformations,* Oxford 1982.

Chi mi era più caro fra l'anima e il corpo,
quando il corpo era puro e l'anima divina?
Quale dei due nell'amore mi era più vicino,
se l'uno e l'altra erano dedicati al cielo e Collatino?
Ahimè, se a un pino altero distacchi la corteccia
le sue foglie appassiscono, la linfa si dissecca;
così l'anima mia, ora che la corteccia è scorticata.

La casa è saccheggiata, la pace interrotta,
la dimora sbrecciata dal nemico,
il sacro tempio macchiato, spogliato, corrotto,
volgarmente forzato da un'audace infamia.
Quindi non mi si accusi di empietà se intendo
aprire un varco nella fortezza ormai vinta,
così da farne uscire quest'anima turbata.

Ma non voglio morire finché il mio Collatino
non conosca la causa della mia morte immatura…

Poi, più avanti, quando la decisione è presa:

Ora l'ancella è uscita e lei si accinge a scrivere
curva sul foglio, tenendo la penna sospesa;
il pensiero e il dolore combattono aspramente,
ciò che la mente suggerisce, subito l'emozione lo cancella:
questa frase è un po' troppo formale, e quest'altra
è forse troppo rozza, inefficace. I pensieri si accalcano
come una folla che preme a una porta,
e tutti quanti vorrebbero uscire per primi[16].

Un quadro, segnalatomi da Massimiliano Rossi, che è stato in mostra ad Aiaccio nel 2011, ci rimanda un'eco di questi versi[17]

Siamo ancora in ambito seicentesco e ne ritroviamo come probabile autore il pittore Felice Ficherelli. Il dipinto, di inconsueta forma ottagonale, ci mostra una Lucrezia attonita, che prova a comporre la missiva che deve riportare il terribile accaduto al padre e al marito. Nella

[16] W. Shakespeare, *L'opera poetica,* a cura di R. Sanesi, Milano 2016, pp. 201 e 209.

[17] *Florence au grand siècle entre peinture et littérature*, a cura di M. Rossi e E. Fumagalli, Catalogo della mostra (Ajaccio, 1 luglio-3 ottobre 2011), Cinisello Balsamo 2011.

mano destra tiene la penna; nella sinistra ha un pugnale: pur nella sua incertezza, si avverte l'epilogo tragico. Il richiamo alla narrazione di miti e storie antiche in forma epistolare, che ci riporta a le *Heroides* di Ovidio, è stato rilevato in modo avvincente[18].



8. Felice Ficherelli, *Lucrezia*, olio su tela, 1650 ca. Collezione privata.

Nella vicenda di Lucrezia sembrerebbe un episodio marginale, ma nel ragionamento che abbiamo avviato potrebbe diventare rilevante: è

[18] J. Bate, *Shakespeare and Ovid,* Oxford 1993.

proprio grazie al coraggio di non tacere che il suo sacrificio personale si fa messaggio politico, e diviene il vero motore dell'atto collettivo che sfocia nel cambiamento costituzionale. Se Lucrezia si fosse fatta uccidere per rimanere pura, la memoria di lei e l'onore della famiglia sarebbero stati macchiati per sempre, lasciando Tarquinio insoddisfatto ma vincente, lui come anche la sua stirpe. Ma se si fosse uccisa senza avere la forza di rivelare l'accaduto, le illazioni e i sospetti avrebbero reso la sua morte priva di conseguenze esterne all'ambito familiare. Dunque, Lucrezia intuisce che il comportamento di Tarquinio tradisce un'arrogante pretesa di essere al di sopra delle norme giuridiche oltre che etiche, e dimostra l'avvenuta degenerazione in tirannide del potere monarchico. Ed è per questo che l'accaduto non può essere tenuto nascosto, e nemmeno concludersi con una vendetta privata.

Per cui vale quello che ha scritto Bianca Maria Esposito in un suo saggio intitolato *La strategia del martire*: «Non è la morte in sé a fare il martirio, bensì la sua testimonianza. Potremmo anche dire che è il contenuto di ciò che il martire afferma con la sua morte, e non la sua presunta innocenza, che lo rende martire», per cui «la testimonianza nel martirio è testimonianza di qualcosa che lo trascende e gli sopravvive, qualcosa che lo lega alla narrazione e alla memoria del suo atto eroico»[19].

Mi è tornato in mente un tempo ormai lontano, quando Ian Palach, nei tre giorni in cui rimase sospeso tra la vita e la morte dopo essersi dato fuoco, a prezzo di uno sforzo che si percepiva enorme, riuscì a raccontare al mondo, con parole esitanti e flebili, il perché del suo gesto, centuplicandone così la portata. Francesco Guccini[20], nella sua indimenticabile canzone intitolata *Primavera di Praga*, ha paragonato Ian Palach al martire religioso Ian Hus, che tra le fiamme era stato gettato come eretico. Un confine sempre labile, che non può essere segnato nell'arte o nella musica, dove l'invenzione poetica ha margini di libertà, e da cui ci aspettiamo una descrizione del possibile più che del reale. Ma nella storia di Lucrezia si anticipa uno dei temi più dolorosi e longevi con cui ci troviamo costantemente a confronto: per una donna, il racconto della violenza subita è al tempo stesso una tappa obbligata di martirio e un atto politico di riscatto.

Silvia Panichi

[19] B.M. Esposito, *La strategia del martire,* «Il Tascabile», https://www.iltascabile.com/societa/la-strategia-del-martire/ (maggio 2023).

[20] Che è stato ospite della Scuola Normale, in un incontro pubblico nell'ambito de *I venerdì della Normale*, 1° febbraio 2019

Socioanalisi della bella morte. Una lettura del martirio cristiano antico a partire da Pierre Bourdieu

Abstract: This essay aims to analyze the historiographical problem of ancient Christian martyrdom through the sociological lens forged by Pierre Bourdieu. It operates by breaking down the scholarly consensus on the former into its three keycomponents – (a) the contested nature of the category; (b) the explanatory insufficiency of the manifest intention; (c) the subversive character of the practice – and shedding a different light on each of them via Bourdieu's theory of practice.

1. *Perché Bourdieu?*

Questo saggio si propone di analizzare il martirio cristiano antico come problema storiografico sottoponendolo a una lente sociologica peculiare, quella forgiata da Pierre Bourdieu (1930-2002). Il mio proposito ha una triplice giustificazione.

La prima ha a che fare con la posizione del mestiere di sociologo. Il sociologo, secondo Bourdieu, si impone una specifica competenza che lo porta a fare «qualcosa che è allo stesso tempo deludente e inquietante»: parlare ufficialmente di ciò che sta dietro la produzione dell'ufficiale. È tenuto a farlo in quanto mandatario del discorso 'meta' in relazione a tutti i discorsi, inclusi i meta-discorsi. Questa postura «meta-meta»[1] è la prospettiva che intendo assumere in questa breve analisi del problema storiografico del martirio cristiano antico.

La seconda giustificazione interessa la relazione tra metodo sociologico bourdieusiano e oggetti tradizionali del sapere storico-religioso. Questa relazione si incardina nella teologia sociale fondamentale di Bourdieu come espressa nella famosa sentenza di ispirazione weberiana: «le teodicee sono sempre sociodicee»[2]; o nell'equazione che Didier

[1] P. Bourdieu, *Sullo Stato. Corso al Collège de France – Volume I (1989-1990)*, Milano 2013, pp. 93-4.

[2] Id., *Genesi e struttura del campo religioso*, in Id., R. Alciati, E.R. Urciuoli, *Il campo religioso. Con due esercizi*, Torino 2012, p. 97.

Eribon ha riprodotto nel titolo del suo libro più celebre: «il giudizio degli altri è quello finale e l'esclusione sociale è la forma concreta dell'inferno e della dannazione»[3]; oppure ancora nella formula che distilla l'operazione di dissacrazione sociologica effettuata Bourdieu sul paziente Martin Heidegger: «la metafisica spesso non è altro che sociologia trasfigurata»[4]. Quanto più un oggetto di sapere si trova all'interno del perimetro dei fenomeni religiosamente consacrati, tanto più il programma di profanazione annunciato in quelle frasi acquisisce senso e urgenza.

La terza giustificazione concerne il rapporto tra sociologia e storia, cioè tra la disciplina in cui si iscrive accademicamente l'insegnamento di Bourdieu e quella competente in merito all'oggetto 'martirio cristiano antico' in quanto fenomeno riferibile al passato. Per Bourdieu, come noto, «la frontiera tra sociologia e storia non ha alcun senso. Essa trova giustificazioni solo di carattere storico, nella misura in cui è legata a specifiche tradizioni nella divisione del lavoro intellettuale, e si perpetua in forza degli interessi sociali connessi all'esistenza delle diverse discipline»[5]. Se «il sociologo è uno storico» che «fa storia comparata su un caso particolare del presente», allora lo storico è un sociologo che, simmetricamente, lavora sul passato costituendolo come caso particolare nell'universo dei casi possibili[6]. Non solo entrambi, storico e sociologo, esercitano la comparazione come attività accademica di base, ma si misurano con l'incontro, in un determinato momento del passato o del presente, di due storie: quella incorporata negli individui empirici e quella oggettivata nelle strutture sociali[7]. I casi documentati di martirii cristiani antichi sono incontri di questo tipo, particolari *e* generali allo stesso tempo. Eventi *e* processi. Problemi storiografici *e* sociologici.

A mia conoscenza, Bourdieu non ha mai trattato il tema del martirio. Da un lato, la sintassi genetico-strutturale del suo 'campo religio-

[3] P. Bourdieu, *Lezione sulla lezione*, Torino 1991, p. 40. Si veda D. Eribon, *La société comme verdict*, Paris 2013.

[4] Bourdieu, *Sullo Stato*, p. 117. Si veda Id., *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*, Bologna 1989.

[5] Id., *Sullo Stato*, pp. 147 e 62. Si veda P. Bourdieu, R. Chartier, *Il sociologo e lo storico. Dialogo sull'uomo e la società*, Bari 2010.

[6] Id., *Sullo Stato*, p. 146. Della stessa opinione è P. Veyne, *Il pane e il circo. Sociologia storica e pluralismo politico*, Bologna 1984, pp. 7-8.

[7] L.J.D. Wacquant, *Introduzione*, in P. Bourdieu, L.J.D. Wacquant, *Per un'antropologia riflessiva*, Torino 1992, p. 16.

so' si basa su e si limita alla triade weberiana di posizioni composta dal mago, dal profeta e dal prete[8]. Dall'altro, Bourdieu, la cui morte data a soli quattro mesi dall'11 Settembre, probabilmente non ha avuto il tempo di cimentarsi con il problema sociologico contemporaneo più frequentemente associato alla categoria tecnica e alla nozione comune di martirio: l'attentato suicida. Ciò tuttavia non ha impedito ad alcuni (pochi, invero) storici dell'antica religione di Cristo di servirsi dell'economia unificata delle pratiche di Bourdieu per gettare luce su casi di vessazione e oppressione più o meno intenzionalmente dirette ai seguaci di Gesù[9], così come non ha inibito l'uso, l'adattamento o l'imitazione di categorie bourdieusiane da parte di scienziati politici e sociali per venire a capo del sociotipo martiriale oggi maggiormente diffuso e mediatizzato[10]. Il principale vantaggio di una teoria generale delle pratiche, infatti, è quello di non richiedere altri requisiti, per la sua applicazione a casi e fenomeni anche molto dissimili da quelli su cui è stata costruita e collaudata, che la competenza e il rigore critico di chi se ne serve. Il/la martire cristiano/a antico/a è pertanto un oggetto di studio bourdieusiano altrettanto legittimo del contadino cabilo, del celibe bearnese, dell'accademico parigino o di Martin Heidegger.

2. *Struttura (senza genesi) di un problema storiografico*

Allo stato attuale il problema storiografico 'martirio cristiano antico'

---

[8] Cfr. Bourdieu, *Genesi e struttura*.

[9] Cfr. E.R. Urciuoli, *«Che non abbia a vergognarmi di fronte alla gente». Campo religioso e campo familiare nella* Passio Perpetuae et Felicitatis, in Bourdieu, Alciati, Urciuoli, *Il campo religioso*, pp. 133-82; J.N. Bremmer, *The Social and Religious Capital of the Early Christians*, in *Maidens, Magic, and Martyrs in Early Christianity*, Tübingen 2017, pp. 28-31; J.A. Kelhoffer, *Persecution, Persuasion, and Power: Readiness to Withstand Hardship as a Corroboration of Legitimacy in the New Testament*, Tübingen 2010.

[10] Cfr. A. Ambruster, *Praktischer Sinn für Selbstmordattentate. Zur prozessualen Inkorporierung von Gewaltdispositionen am Beispiel der Trainingscamps der Hisbollah*, «Zeitschrift für Friedens und Konfliktforschung», 9, 2020, pp. 7-36; J. Ilan, S. Sandberg, *How 'gangsters' become jihadists: Bourdieu, criminology and the crime-terrorism nexus*, «European Journal of Criminology», 16/3, 2019, pp. 278-94; Y. Bokek-Cohen, S. Ben-Asher, *How does it feel to be an anti-martyr's widow? The interplay of religious capital and negative symbolic capital of war widows*, «Social Compass», 63/3, 2018, pp. 395-412.

ha una struttura che si compone di tre elementi: (a) l'identità del/della martire non è una realtà oggettiva bensì una qualifica contesa e contestata; (b) il martirio addita e presuppone un rapporto tra intenzioni espresse e motivazioni soggiacenti; (c) il martirio è una prestazione di insubordinazione. Esiste quindi, tra specialisti e studiosi contemporanei di martirio cristiano antico, un accordo di massima su tre punti: (a) la natura fattizia dell'identità e polemica della categoria; (b) l'insufficienza esplicativa dell'intento manifesto; (c) il carattere sovversivo della pratica. Oggi chi si interessa accademicamente di martirio cristiano antico si riconosce e riconosce gli altri innanzitutto sulla base della convergenza su questo modo trilaterale di predisporre il problema. Non è necessario che chiunque si occupi di martirio organizzi il suo discorso in una maniera che ricalca questa struttura del problema. Né che tratti tutti o almeno uno di questi tre elementi. Ma, nello scrivere di martirio, non può concedersi di ignorare né (a), né (b), né (c). Userò lo spazio rimanente per gettare uno sguardo critico bourdieusiano su ciascuna delle tre componenti della formula.

2.1. *Identità fattizia, categoria polemica*

Paul Middleton è uno dei massimi esperti di martirio cristiano, nonché curatore unico di un recente *Companion* sul tema. Nel secondo dei suoi saggi introduttivi al volume, egli osserva che le tre attitudini dei seguaci di Gesù verso il martirio descritte da Clemente di Alessandria negli *Stromati* «corrispondono all'incirca alle visioni generali sul martirio che si trovano nei primi testi cristiani»: abbiamo credenti che rifiutano il valore del martirio; altri che sono talmente esaltati della prospettiva del martirio da segnalarsi, provocare deliberatamente o costituirsi spontaneamente alle autorità; infine ci sono quelli che, come Clemente, assumono una posizione intermedia, né riluttante né entusiasta. Middleton correttamente nota che la *via media* di Clemente può essere definita ortodossa solo retrospettivamente e che dunque la tradizionale assegnazione delle due posizioni estreme a movimenti e gruppi marchiati come eretici è ingiustificabile. Per buona parte dell'era pre-costantiniana, l'opposizione di Clemente al desiderio ardente di morire per Dio appare semmai «alquanto isolata»: non solo è spesso smentita dalla vasta gamma di comportamenti documentati nelle fonti superstiti ma non è né problematicamente saliente né unanimemente condivisa entro il club dottrinalmente esclusivo dei Padri della Chiesa[11]. Le profonde discordanze in materia rendono quindi impossibi-

[11] P. Middleton, *Creating and Contesting Christian Martyrdom*, in *The Wiley*

le identificare il livello di intraprendenza atto a separare il/la martire cristiano/a antico/a dal/dalla tanatofilo/a e dal/dalla suicida altruista[12]. Le soglie rassicuranti del volontarismo, dello spontaneismo o del fanatismo martiriali sono illusioni proiettive che confondono una linea discorsiva d'attacco con un marcatore oggettivo di idoneità categoriale.

Nel trarre le conclusioni Middleton prende talmente sul serio questo primo aspetto del problema storiografico da arrivare a sostenere che la ricerca di un'accurata definizione tecnica di martirio è destinata a fallire. Non ci sono dati per il martirio perché «i martiri non si definiscono: si producono»[13]. L'argomentazione di Middleton non chiarisce fino in fondo *perché* non sia possibile fabbricare definizioni stipulative di martirio che siano di volta in volta utili e apprezzabili in relazione ai contesti e, al tempo stesso, capaci di determinare il significato del *definiendum* senza assumere il punto di vista normativo delle fonti. Tuttavia, piuttosto che discutere la coerenza epistemologica dell'argomento o tentare di sfidarlo proponendo una mia definizione tecnica di martirio, mi preme testarlo dal punto di vista di una teoria della pratica.

Middleton riporta un caso specifico in cui posizioni discordanti sulla questione dell'autodenuncia alle autorità e quindi – indirettamente – sull'identità del/della vero/a martire convivono nello stesso testo. Cito:

> Un buon esempio di *scontro tra teoria e pratica* si verifica nel testo di terzo secolo noto come gli *Atti di Cipriano*. Quando il vescovo viene interrogato su dove si trovino gli altri cristiani, egli espone quella che è generalmente considerata la linea ortodossa: «la nostra disciplina proibisce a chiunque di consegnarsi volontariamente (*et cum diciplina prohibeat ut quis se ultro offerat*)» (*ACypr.* 1, 5). Tuttavia, mentre viene condotto alla morte, i suoi seguaci minano questa dichiarazione presentandosi volontariamente alle autorità. Dopo la sentenza, la folla dei suoi compagni cristiani disse: «Che anche noi siamo decapitati con lui!» (*ACypr.* 4, 1)[14].

Sospendendo il giudizio sull'autenticità del racconto, Middleton parla di «contraddizione tra parole e azioni» o «contrasto tra teoria e pratica». Il vescovo enuncia la posizione ufficiale della disciplina, i

---

Blackwell Companion to Christian Martyrdom, ed. by P. Middleton, Hoboken 2020, pp. 19-20. Il riferimento è a Clem. Al. *Strom.* 4, 16, 3-17, 3.

[12] Nel senso di E. Durkheim, *Il suicidio. Studio di sociologia*, Milano 1987, pp. 309-20.

[13] Middleton, *Creating and Contesting*, p. 25.

[14] *Ibid.*, p. 21.

seguaci la smentiscono nei fatti. Inscenando la contraddizione senza risolverla, il testo riflette «ambivalenza verso il volontarismo» come tratto martiriale[15]. È davvero così? Siamo di fronte a un *lapsus calami* che palesa un difetto di categoria o si tratta di qualcos'altro?

Una teoria «della pratica in quanto pratica»[16], cioè un sistema teorico-esplicativo propenso a non confondere «le cose della logica con la logica delle cose»[17], non vedrebbe la situazione in questi termini. In questa discrasia tra la regola e la sua applicazione, invece che un problema di definizione, coglierebbe una prestazione ordinaria dell'ufficialità. Facciamo un bel salto spazio-temporale. Bourdieu amava raccontare di quando scoprì che, nei matrimoni cabili, solo tra il 3 e il 6% delle strategie matrimoniali reali seguiva la definizione ufficiale di matrimonio secondo la tradizione locale: cioè l'unione legittima, etnologicamente detta «preferenziale», con la «cugina parallela». Ancora più determinante è l'osservazione che «anche il 3% dei matrimoni puramente conformi alla regola [poteva] essere il prodotto di interessi del tutto contrari alla regola»[18], esito di motivazioni spurie che tuttavia, eseguendo la regola, permettevano al gruppo parentale di salvare la faccia e autorizzavano a onorare l'allineamento tra realtà e ufficialità con grande sfarzo cerimoniale. La regola è nota ma è raramente eseguita, risulta anzi inevitabile solo in circostanze estreme ed è *pertanto* celebrata. Infatti, commenta Bourdieu, oltre a possibili benefici materiali, la «conformità della pratica alla regola apporta un profitto simbolico supplementare, quello di *mettersi in regola*, come si dice, ossia rendere omaggio alla regola e ai valori del gruppo»[19]. La verità del matrimonio ufficiale è corroborata da una sua specifica realtà – la realtà dell'ideale – e definisce una sua forma peculiare di interesse – l'interesse alla correttezza[20].

Torniamo agli *Atti di Cipriano*. Il vescovo opera da «ero[e] dell'ufficialità»[21], interprete fiduciario della definizione di martire perché mandatario della funzione di enunciare «l'idea che il gruppo ha di se stesso, [...], la rappresentazione di se stesso (nel senso di immagine

---

[15] *Ibid.*

[16] Bourdieu, *Il senso pratico*, p. 83.

[17] Id., *Dalla regola alle strategie*, in *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Napoli-Salerno 2013, p. 93.

[18] Id., *Sullo Stato*, pp. 54-5.

[19] Id., *La codifica*, in *Cose dette*, p. 110; corsivo nel testo.

[20] Id., *Il senso pratico*, p. 263.

[21] Id., *Sullo Stato*, p. 55.

mentale ma anche di messa in scena teatrale) che vuole fornire quando si presenta in quanto gruppo»[22]. Esponendo la *disciplina* che vieta di consegnarsi spontaneamente alle autorità, il vescovo personifica l'istituzione e le dà voce come «un ventriloquo»[23] che parla in suo nome. L'interesse a mettersi in regola può risultare particolarmente forte in casi in cui motivazioni spurie – quali il desiderio di aver salva la vita in situazioni di particolare esposizione e pericolo – rappresentano il principale incentivo per allinearsi alla posizione ufficiale. In tali circostanze benefici materiali e profitto simbolico convergono nell'ossequio. In altre occasioni, invece – ad esempio quando, come qui, l'eroe dell'ufficialità è condannato pubblicamente a morte – rendere omaggio alla regola genera meno profitto simbolico e produce meno identificazione collettiva della sua disapplicazione. È in casi del genere che *ci si mette in regola trasgredendo la regola*. Non è raro che, in occasione dell'arresto o dell'uccisione del/la leader, un gruppo di pressione si faccia avanti e dica: allora arrestateci e uccideteci tutti! Come spesso accade, i seguaci di Cipriano non sembrano essere stati accontentati.

A dispetto delle apparenze, dunque, il testo degli *Atti di Cipriano* non inscena uno scontro irriflesso tra disciplina e prassi, bensì un'improvvisazione pratica ispirata dallo stesso profitto simbolico normalmente associato al rispetto della disciplina. Descrivendo l'esercitazione collettiva di un senso pratico martiriale come improvvisazione regolata e adattata alle circostanze, il testo non è un buon esempio di rigidità della teoria ma di flessibilità della pratica. Non riflette ambivalenza teorica verso il volontarismo bensì subordinazione pratica dell'antivolontarismo ai valori di gruppo.

2.2. *L'insufficienza esplicativa dell'intento manifesto*

Le vittime che uccidono i propri torturatori non sono tenute a fornire ragioni supplementari. Invece, nel caso di comportamenti bio-negativi come il suicidio o il martirio, le intenzioni espresse (preferisco morire, grazie!) non sono ritenute soddisfacenti e si va in cerca dei motivi (perché lo ha fatto?). Il problema è che, come spiega Talal Asad, «le "intenzioni" […] si realizzano a livello causale, mentre le "motivazioni" no»[24]. Le motivazioni richiedono una spiegazione in termini di ragioni

[22] *Ibid.*, p. 83.

[23] *Ibid.*, p. 103.

[24] T. Asad, *Il terrorismo suicida. Una chiave per comprenderne le ragioni*, Torino 2009, pp. 42 e 64.

che possono restare opache persino per il soggetto agente. Ciononostante, negli ultimi tre decenni, gli scienziati politici e sociali hanno aperto un cantiere di ricerca enorme e alquanto dissonante sulle *Root Causes of Suicide Terrorism* – per citare il titolo di un volume collettaneo sul tema[25]. «Cause», «motivazioni», «incentivi», «fattori situazionali», «compensazioni» sono tutte opzioni lessicali che ricorrono nei lavori di chi, nello «spiegare l'inspiegabile»[26], ha almeno il vantaggio di poter consultare documentazione di prima mano proveniente da attentatori/trici suicidi/e o reclute pentite e relativa a contesti formativi, reti di socializzazione, eventi biografici. Nulla di tutto ciò è alla portata degli studiosi del martirio cristiano antico, i quali dispongono quasi sempre di materiale (al massimo) di seconda mano proveniente da interpreti della pratica e «imprenditori reputazionali»[27] morti da quasi due millenni: informatori troppo impegnati a fabbricare l'esemplarità e/o troppo distanti dai fatti per fornire notizie attendibili qualora queste siano irrilevanti e/o inservibili ai fini agiografici.

In una situazione del genere, solo grandi teorie generali del comportamento umano possono provare a far saltare il banco. Non è un caso che la più influente lettura eziologica del martirio cristiano antico venga da un sociologo, Rodney Stark, il quale, ormai quasi trent'anni fa, compiva il primo tentativo di applicare la teoria della scelta razionale (*Rational Choice Theory*) a una società pre-moderna per spiegare gusti e comportamenti religiosi di alcuni suoi abitanti[28]. Semplice ed elegante, l'approccio economicistico starkiano può oggi risultare, a sua volta, talmente razionale e ragionevole che una delle più accreditate studiose di martirio cristiano, Candida Moss, lo trasforma in una piana equazione psicologica:

> In un mondo in cui i cristiani sono convinti della realtà dell'aldilà, il martirio è una scelta facile. Se si tratta di decidere tra un'ora di sofferenza seguita da una ricompensa eterna, da un lato, e la prospettiva di qualche anno a sbarcare il lunario per poi soffrire per l'eternità, dall'altro, allora non c'è davvero scelta[29].

---

[25] *Root Causes of Suicide Terrorism. The Globalization of Martyrdom*, ed. by A. Pedahzur, London-New York 2006.

[26] M. Bloom, *Dying to Kill. The Allure of Suicide Terror*, New York 2005, p. 17.

[27] M. DeSoucey, *Memory and Sacrifice: An Embodied Theory of Martyrdom*, «Cultural Sociology», 2/1, 2008, *passim*.

[28] R. Stark, *Ascesa e affermazione del cristianesimo*, Torino 2007, pp. 223-57.

[29] C. Moss, *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, New York 2013, p. 212.

Al *mors mea, vita tua*, che compendia l'anti-economia vicaria e sacrificale del Golgota, andrebbe quindi sostituito l'assai meno esigente piano imprenditoriale del *mors mea, vita mea*. Ma allora come mai questo tipo di investimento, che si suppone così buono alla luce di un'analisi costi/benefici, è stato opzionato da un numero proporzionalmente così basso di acquirenti spirituali? Perché decine di maschi adulti, in preda al terrore e alla vergogna, si precipitano a sacrificare[30] mentre invece «una ventiduenne di nobili natali è stata pronta a tutto, anche a veder bastonare in pubblico suo padre, per morire per Cristo sbranata da belve feroci in un circo romano?»[31]. Perché lei e non loro? Perché uno sì e l'altra no? L'oggettivo imbarazzo prodotto da questo genere di domande non impedisce di integrare il rapporto tra intenzioni e motivazioni nella struttura del problema storiografico. Semplicemente suggerisce che la confessione, climax narrativo comune a molte delle più antiche storie di martirio, sia il punto di convergenza di traiettorie socio-esistenziali irriducibili a un unico profilo cognitivo-motivazionale, solo euristicamente e situazionalmente comparabili ad esperienze e percorsi biografici dei/delle martiri moderni/e[32], fondamentalmente irrecuperabili dato lo stato delle fonti.

Che farsene allora della sociologia di Bourdieu se, per spiegare il perché del martirio, non si possono sondare le profondità dell'habitus del/della candidato/a e ricostruire la sua carriera martiriale? In realtà, il fatto che il martirio sia un problema storiografico (e sociologico) più esteso della morte violenta del/della martire presenta anche dei vantaggi. Per esempio, se non si ha accesso alla *black box* delle motivazioni dell'atto, si possono indagare le ragioni addotte per evitarlo o ritardarlo, portare alla luce il tipo di condizionamenti operanti in chi pone condizioni al proprio morire per Dio. Di tutta la documentazione trasmessa sugli antichi martiri cristiani forse solo l'epistolario superstite di Cipriano di Cartagine, con le sue 81 missive in entrata e uscita, può offrire (in parte) questa opportunità.

Prima di essere arrestato e giustiziato nel 258 d.C., il ricco patrono e vescovo Cipriano fugge ben due volte e, in entrambi i casi, si sente in dovere di fornire spiegazioni. La prima volta, nel 250 d.C., regnan-

---

[30] Eus. *Hist. eccl.* 6, 41, 11; Cypr. *Ep.* 8, 2, 3. Si veda su questo E.R. Urciuoli, *Servire due padroni. Genealogia dell'uomo politico cristiano (50-313 e.v.)*, Brescia 2018, pp. 87-91.

[31] Urciuoli, *«Che non abbia a vergognarmi di fronte alla gente»*, p. 161.

[32] Si veda J.N. Bremmer, *The Motivation of Martyrs: Perpetua and the Palestinians*, in *Maiden, Magic, and Martyrs in Early Christianity*, Tübingen 2017, pp. 403-22.

te Decio, la fuga è nell'interesse generale dei 'fratelli', nel senso che è tesa a ridurre la pressione pubblica sulla congregazione e a scongiurare provocazioni[33]; la seconda volta, otto anni dopo, sotto Valeriano, è per l'onore della chiesa cartaginese, dato che il governatore in carica vuole mandarlo a morte in un'altra città, Utica[34]. Peraltro, tra la prima e la seconda evasione, Cipriano ha elaborato una «nuova teologia del martirio» che non solo discolpa la fuga e impedisce di presentarsi volontariamente alle autorità, ma classifica i reprobi in relazione all'entità della colpa e rimette esclusivamente agli «eroi dell'ufficialità», cioè ai vescovi legittimamente ordinati, la decisione sul vero martire[35].

Cipriano, evidentemente, fabbrica il concetto di martire *che gli si addice*. Significa questo che le intenzioni spirituali del futuro santo sono interamente spurie? No. Tuttavia, esse non sono nemmeno senza correlazione con la logica eteronoma del prestigio e del privilegio sociali. La loro relazione è, infatti, direbbe Bourdieu, di omologia strutturale, cioè di «somiglianza nella differenza»[36]. Facciamo un esempio.

> Magari la mia condizione e la mia posizione mi consentissero di poter essere io stesso presente (*Atque utinam loci et gradus mei condicio permitteret ut ipse nunc praesens esse possem*). Sollecito e contento per l'importanza del mio incarico, compirei tutti i doveri imposti dall'amore vero quei nostri fratelli pieni di coraggio. Ma sia la vostra attenzione a sostituirsi al mio compito e a operare tutto ciò che è necessario nei confronti di coloro che la bontà divina ha nobilitato con così grandi meriti della loro fede e del loro coraggio[37].

In questa lettera, scritta in clandestinità e indirizzata al suo clero, Cipriano adduce il suo *locus* e *gradus* come condizioni che non gli consentono di essere a Cartagine ad assistere i coraggiosi fratelli in carcere e quindi di correre il rischio dell'arresto. Gli studiosi si dividono sull'interpretazione ecclesiastica o sociologica dei due termini. Cipriano si riferisce qui alla sua posizione episcopale o allude al suo rango sociale? Se si ha presente soprattutto il Bourdieu dell'*Ontologia politica di Martin Heidegger*, si comprende che si tratta di una falsa alternativa. Le determinazioni ideologiche e pratiche di Cipriano in tema di mar-

[33] Cypr. *Ep.* 7, 1; 12, 1, 1; 20, 1, 2.

[34] Cypr. *Ep.* 81, 1, 1-2.

[35] A. Brent, *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge 2010, pp. 273-89.

[36] Bourdieu, Wacquant, *Risposte*, p. 75.

[37] Cypr. *Ep.* 12, 1, 1 (trad. it. *Cipriano. Lettere 1-50*, Roma 2006, p. 147).

tirio sono infatti una trascrizione in un altro idioletto del suo credo e del suo rango sociali. L'incorporazione dei due termini (*locus* e *gradus*) nel linguaggio ecclesiologico facilita la «denegazione del senso [sociologico] primo»[38]. Questo processo di «alchimia religiosa»[39], da un lato, rende la teologia e la pratica del martirio di Cipriano autonomi e distinti dal concetto e la pratica di «bella morte»[40] condivisi dai suoi pari sociali non-cristiani; dall'altro, limita il numero e il tipo di posizioni teologiche e comportamenti religiosamente motivati compatibili con il rango sociale elevato del soggetto. Le esitazioni martiriali del personaggio mostrano che, per Cipriano, non è razionale e desiderabile il martirio in sé, il martirio come universale astratto, merce spirituale atemporale dell'*homo christianus*. Ma lo è un certo tipo di martirio, orchestrato, eventualmente ritardato e quindi eseguito *comme il faut*: cioè come un pezzo pregiato della «teodicea della [propria] buona sorte». Il martirio come «sociodicea»[41] non offre solo compensazione a vite penose ma anche giustificazione a esistenze eccellenti.

2.3. *Il carattere sovversivo della pratica*

La scena martiriale è un triangolo i cui vertici sono: (a) martire, (b) persecutore, (c) pubblico. Ognuno di essi rappresenta un numero circoscritto di punti di vista possibili sulla pratica. Quest'ultimo paragrafo si concentra su (b), cioè sul punto di vista delle autorità di polizia e giudiziarie, assumendo la prospettiva di chi divide il mondo sociale tra soggetti imputabili di comportamento criminale e interpreti di una forma di vita autorizzata. Per i garanti dell'ordine, collocati a ogni livello della gerarchia imperiale e della macchina statale, il martirio infatti non è né una prestazione di «parrhesia»[42] né un'«esibizione che accresce la credibilità (*credibility-enhancing display*)»[43] del suo inter-

---

[38] Bourdieu, *Führer della filosofia*, p. 112.

[39] Id., *Genesi e struttura*, p. 96.

[40] J.W. van Henten, F. Avemarie, *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity*, London-New York 2002, pp. 9-41.

[41] Bourdieu, *Genesi e struttura*, p. 97.

[42] M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Roma 2005.

[43] J. Henrich, *The Evolution of Costly Displays, Cooperation and Religion: Credibility Enhancing Displays and their Implications for Cultural Evolution*, «Evolution and Human Behavior», 30/4, 2009, pp. 244-60.

prete. Il martirio, a dirla tutta, non è nemmeno martirio. I testimoni della verità costituiscono una recente tipologia di criminali.

Se ora mi concentro su quest'ultima prospettiva non è perché intendo schierarmi per lo Stato, assumendo il «punto di vista di tutti i punti di vista»[44] come la posizione corretta, tantomeno neutrale, sulla pratica. Ciò che mi interessa riesaminare (e, in ultimo, disturbare) è il posto dell'insubordinazione nella costruzione corrente del problema storiografico. La caratterizzazione sovversiva/eversiva dell'insubordinazione martiriale, la sua fattispecie giuridica, i limiti e i punti ciechi della sua radicalità sono infatti tutti elementi di disaccordo secondario rispetto al consenso generale di massima sul dato di fondo: il/la martire è un/una insubordinato/a che preferisce la morte violenta all'allineamento solenne all'ordine socio-simbolico.

Nelle lezioni di Bourdieu *Sullo Stato* si trova un passaggio illuminante sull'ontologia sociale degli atti di Stato e quindi, indirettamente, sulle relazioni oggettive tra insubordinati e autorità. Egli osserva che ciò che distingue il giudizio autorizzato dell'autorità competente dall'insulto personale è il fatto che quest'ultimo «non solo è dotato di un carattere di ufficiosità ma è anche portatore di un certo imbarazzo in chi lo pronuncia, se non altro per il fatto che può essere restituito»[45]. La sentenza è tale perché non si restituisce, l'insulto sì. Il martirio revoca questa distinzione. I cristiani condannati trattano la sentenza come un insulto e quindi la ritorcono contro gli accusatori. «Tu giudichi noi ma Dio giudica te», dicono i martiri Revocato, Saturnino e Saturo al proconsole additando l'incombere senza appello del giudizio divino[46]. Se la sentenza umana diventa un insulto è perché il giudizio divino rappresenta la vera sentenza. I martiri non allestiscono tribunali alternativi[47], né celebrano processi paralleli come le Brigate Rosse. Non emettono contro-sentenze. Ma la logica di profanazione tipica della prospettiva «meta-meta»[48] è la stessa: svelare lo Stato come *illusio*, gli atti di Stato come atti mancati, le sentenze e le condanne come insulti da restituire al mittente.

---

[44] Bourdieu, *Sullo Stato*, p. 53.

[45] *Ibid.*, p. 27.

[46] *PPerp.* 18, 8.

[47] Al massimo sognano una versione alternativa del loro stesso processo (*PMar.* 6, 6; *VCipr.* 12, 3-5). Cfr. B.D. Shaw, *Judicial Nightmares and Christian Memory*, «Journal of Early Christian Studies», 11/4, 2003, pp. 533-63.

[48] Bourdieu, *Sullo Stato*, p. 94.

Tuttavia, oltre ad affinare e approfondire la consapevolezza della sfida portata dal martire al sovrano, la teoria bourdieusiana della pratica consente anche di mettere in discussione questa stessa opposizione attraverso l'identificazione di una sorta di doppio fondo statuale del martirio cristiano antico. La sociologia di Bourdieu fornisce strumenti e argomenti per chi intende mostrare che, 'sotto sotto', per dirla con James Scott, la formazione discorsiva e pratica del martirio condivide «lo sguardo dello Stato»[49].

Per Bourdieu, come per Scott, «una delle funzioni più generali dello Stato è la produzione e canonizzazione della classificazione sociale» intesa come attribuzione di «identità socialmente legittim[e]», «principio di divisione universalmente riconosciuto all'interno di una determinata società»[50]. Se è vero che «l'essenza dello Stato [*statehood*] è più una questione di "più o meno" che di "uno o l'altro"»[51], uno Stato è tanto più Stato quanto più le sue classificazioni sono dossiche, vanno da sé (pensiamo a un censimento). Una persona, di conseguenza, è tanto più vicina al centro dei «valori statali»[52] quanto più facilmente ha accesso alle risorse materiali e simboliche investite nella classificazione di una popolazione territorialmente definita. Come ogni organizzazione territoriale sovrana, anche solo minimamente burocratica, lo Stato romano classificava gerarchicamente i suoi sudditi per nascita, censo, stato giuridico, genere etc. e intersecava queste categorizzazioni. Atti di Stato e scenarizzazioni del potere statale riflettevano, consacrandole, queste gerarchie di decifrazione collettiva del corpo sociale con una forza tale da imporle, sia come quadri mentali sia in termini di aspettative di condotta, anche ai contestatori di questo stesso potere. Facciamo un esempio.

Emanato tra la fine del 249 e l'inizio del 250 d.C., l'editto di Decio ordinava a tutti i cittadini romani di compiere attivamente e integralmente un rito sacrificale apotropaico la cui implementazione in tutto l'impero era assegnata a un *board* di commissari locali scelti tra le élite urbane. A questi mandatari spettava inoltre certificare l'ossequio allo Stato in forma di documenti attestanti la celebrazione corretta della pratica (i cosiddetti *libelli*). La commissione si serviva forse anche di liste per l'identificazione dei sacrificanti e l'accertamento dell'assol-

---

[49] J.C. Scott, *Lo sguardo dello Stato*, Milano 2019.

[50] Bourdieu, *Sullo Stato*, p. 23.

[51] J.C. Scott, *Le origini della civiltà. Una controstoria*, Torino 2018, p. 100.

[52] Bourdieu, *Sullo Stato*, p. 64.

vimento dell'obbligo secondo una procedura calcata su quella del censimento fiscale[53]. A questo arsenale inedito di atti di Stato alcuni esponenti della chiesa cartaginese reagirono con la produzione di contro-certificati, i *libelli pacis*, tramite cui alcuni cristiani che avevano sacrificato (detti *lapsi*, cioè 'caduti') ottenevano da altri credenti imprigionati per insubordinazione il permesso a essere riammessi nella congregazione. L'ufficialità del primo tipo di certificato, quello rilasciato dai commissari imperiali, era tale che non poteva essere contestata ma solo aggirata o contraffatta[54]. Sul valore sacramentale dei secondi si aprì invece un conflitto di interpretazione e di attribuzione che ebbe nel solito Cipriano un protagonista indiscusso.

In mezzo a questa guerra di *libelli* è interessante notare come l'alternativa tra sacrificio e martirio incroci il piano della classificazione sociale. Due lettere provenienti da clero cristiano suggeriscono che i membri cristiani delle classi dirigenti locali fossero assai poco propensi all'insubordinazione. Il vescovo di Alessandria, Dionigi, scrive: «Molti dei più illustri cittadini si presentarono subito, alcuni spinti dalla paura, altri, che erano funzionari pubblici, pressati dalla loro stessa carica (οἱ δὲ δημοσιεύοντες ὑπὸ τῶν πράξεων ἤγοντο)»[55]. In una lettera confluita nel *corpus* ciprianeo, il clero romano conferma che paura e visibilità sociale sono i principali fattori del cedimento lapsario:

> Ma anche quelli che stavano salendo sul Campidoglio per compiere ciò a cui erano costretti, li abbiamo richiamati. La Chiesa resiste con coraggio nella fede, sebbene alcuni, colpiti da questa paura, sia perché erano persone in vista (*sive quod essent insignes personae*) sia perché sono stati colti da un timore tipicamente umano, siano crollati[56].

A qualunque latitudine dell'impero i commissari imperiali possono contare sull'adesione pesante dei 'primi cittadini'. I leader ecclesiastici temono e registrano la loro defezione e il pubblico assiste alla loro spettacolare dedizione ai valori di Stato. Ovunque si insedi una commissione sacrificale, a prescindere dalle preferenze religiose dei soggetti, lo sguardo dello Stato si allunga sulle classi dirigenti decretando

[53] Brent, *Cyprian*, pp. 205-13.

[54] *Ibid*., pp. 219-23.

[55] Dionigi di Alessandria, *Lettera a Fabio di Antiochia*, in Eus. *Hist. eccl.* 6, 41, 11 (trad. it., *Storia ecclesiastica/2*, Roma 2001, p. 66).

[56] Cypr. *Ep.* 8, 2, 3 (trad. it. *Cipriano*).

la loro impossibilità di sacrificare o non sacrificare *a titolo puramente personale*. In quanto *personae insignes*, i funzionari pubblici sono figure – etimologicamente – cospicue: sottoposte al controllo sociale sull'adeguatezza e sull'attendibilità politiche del loro privilegio, sono anche più esposte alla tentazione delle denunce e quindi alle prospettive di esproprio dei beni, esilio, degradazione di status, detenzione, morte[57]. Quando capita che rifiutino l'ossequio, il loro comportamento è doppiamente celebrato dai sostenitori del martirio come un lieto evento inatteso[58].

Il discorso martiriale si salda così a quello ufficiale: più si è vicini al centro dei valori statali più il proprio punto di vista coincide con quello dello Stato. La lotta tra martiri e sovrani sulla lealtà religiosa dei sudditi può sottendere un accordo di massima sulle classificazioni di Stato e sulle strutture mentali della statualità. Come una differenza di *parole* che presuppone un'uniformità di *langue*.

Emiliano Rubens Urciuoli

[57] Cfr. Urciuoli, *Servire due padroni*, p. 89.

[58] È il caso, ad esempio, dei martiri Filoromo e Filea, celebrati in Eus. *Hist. eccl.* 8, 9, 6-7.

Parte seconda

MARTIRIO E TEOLOGIA POLITICA

Testimoniare la trasvalutazione cristiano-paolina. Alcune considerazioni a partire da Taubes

Abstract: Taubes points out the theologico-political relevance of Paul's message, and underlines how, especially in the figure of the martyr, Christian concepts can express their very high political potential. In particular, Paul would proclaim as *imperator* the prototype of all martyrs, that is, the one who was crucified by the Roman *nómos*. But truly can the testimony of crucifixion be read in terms of a theologico-political war, which inevitably risks to be thought in analogy with the forms of domination of earthly political theologies? In this regard, I have highlighted some internal tensions in Taubes, which in some way also reflect an ambiguity that can be discerned in Paul; on the one hand, in fact, the figure of a crucified Lord of Glory seems to emerge, onto which the attributes of power already proper to the Roman emperor are inevitably projected. On the other hand, Taubes' interpretation of Paul's discourse on the absolute and not transient divine weakness, manifested in the martyrdom of the cross, rather points to an ethico-impolitical dimension which undermines the understanding of Paul's transvaluation as a theologico-political war.

1. *La trasvalutazione paolina come guerra teologico-politica contro l'*Imperium romanum

Come Taubes scrive a Scholem in una lettera del sedici marzo 1977[1], al nome di Paolo sarebbe legato «un capovolgimento di tutti i valori classici (sia dal punto di vista ebraico-biblico che da quello greco-filosofico)»; rispetto alla trasvalutazione paolina, «tutto ciò che in Europa si chiama ancora 'rivoluzione del modo di pensare' resta veramente 'qualcosa di poco peso'»[2].

Taubes si richiama esplicitamente a un lessico nietzschiano per sottolineare gli aspetti dirompenti del messaggio dell'Apostolo delle

[1] Cfr. J. Taubes, *Jacob Taubes a Gershom Scholem* (Parigi, 16.3.1977), in Id., *Il prezzo del messianesimo*, Macerata 2017, p. 142.

[2] *Ibid.*

genti; e, in effetti, in un saggio del 1968[3], il filosofo ebreo ritiene che nessuno come Nietzsche, dai tempi di Celso e Porfirio, abbia colto «il punto saliente» e il «carattere acutamente polemico» della dottrina paolina della croce, «che è insensatezza in totale contrasto con i principi aristocratici dell'antichità»[4].

Nel proprio seminario del 1987 sulla *Lettera ai Romani* di Paolo, Taubes, riferendosi cursoriamente all'opera di Bruno Bauer *Christus und die Caesaren*, e riprendendo da vicino le intuizioni genealogiche nietzschiane[5], afferma che l'epistola rivolta alla comunità cristiana di Roma costituisce un saggio di teologia politica, in quanto si presenta come una «dichiarazione di guerra *politica* nei confronti dei Cesari»[6]. La protesta paolina si compie nella trasvalutazione dei valori, nella proclamazione che «non il *nómos*, ma chi è stato crocifisso dal *nómos*, è l'imperatore»[7]. Per Taubes, Paolo è universale «solo passando per il discrimine del crocifisso»[8], solo trasvalutando i valori di questo mondo; di qui deriverebbe la sua «carica politica, il fatto di essere un esplosivo ad altissimo potenziale»[9].

---

[3] Cfr. J. Taubes, *Die Rechtfertigung des Häßlichen in urchristlicher Tradition* (1968), in Id., *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, München 1996 (trad. it. J. Taubes, *La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini*, in Id., *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Milano 2001, pp. 255-81).

[4] Cfr. Taubes, *Messianismo e cultura*, pp. 256-7.

[5] Cfr., ad esempio, F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, Leipzig 1895 (trad.it. *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Milano 1977, pp. 87-8). Inoltre, per la propria lettura teologico-politica del messaggio di Paolo, Taubes potrebbe aver tratto spunto anche dalle posizioni petersoniane, sviluppate in alcuni importanti saggi (come *Christus als Imperator* o *Zeuge der Wahrheit*) riuniti nei *Theologische Traktate*, conosciuti dal filosofo ebreo. Infine, un importante punto di riferimento potrebbe essere stato il saggio di D. Georgi pubblicato nel volume *Theokratie*, curato da Taubes, cfr. D. Georgi, *Gott auf den Kopf stellen: Überlegungen zu Tendenz und Kontext des Theokratiegedankens in paulinischer Praxis und Theologie*, in *Theokratie* (*Religionstheorie und politische Theologie*, Band 3), hrsg. von J. Taubes, München 1987, pp. 148-205.

[6] J. Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*, München 1993 (trad.it. *La teologia politica di San Paolo,* Milano 1997, p. 42).

[7] Cfr. *ibid.*, p. 55.

[8] *Ibid.*

[9] *Ibid.*

Inoltre, quando il pensatore ebreo vuole mostrare che i concetti cristiani a lui noti «hanno un potenziale politico dirompente o possono comunque acquisirlo in determinate circostanze»[10], fa l'esempio del *mártys*. Infatti, nella teologia del martire «tutto è pubblico»[11].

Senz'altro, la morte sulla croce di Gesù è la testimonianza per eccellenza, quella che deve rappresentare il termine ultimo di confronto per ogni successiva *imitatio* martiriale. Soltanto nello scandalo e nel paradosso della crocifissione Paolo, anche secondo Taubes, può scorgere la possibilità per una radicale trasvalutazione.

Ma cosa, realmente, viene testimoniato sulla croce di Cristo? Dobbiamo chiederci se l'opera trasvalutatrice di Paolo possa davvero essere riducibile a una guerra teologico-politica; inoltre se, pur declinando il lessico teologico-politico in senso messianico, teocratico-anarchico ed escatologico-disattivante, sia veramente possibile prescindere da un'immagine umana, troppo umana del potere. Forse l'assoluta centralità della croce, in Paolo, può additare un 'oltre' etico-impolitico, estraneo ad ogni logica della potenza, sia essa umana o divino-apocalittica. Ma allora c'è da discutere se il martirio della crocifissione, in quanto pubblico, sprigioni la propria carica rivoluzionaria in termini esclusivamente politici, cioè attraverso la visibilità di una rivolta e di un atto di insubordinazione. In effetti, Gesù non sembra essere riconosciuto come Messia da Paolo per il semplice fatto constatabile di essere stato ucciso come un ribelle nei confronti dell'autorità romana, come un qualsiasi altro zelota. Dunque, bisogna comprendere in virtù di quale testimonianza la morte sulla croce possa divenire davvero significativa.

---

[10] *Ibid.*, p. 136. Cfr. anche C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin 1970, in cui Schmitt riconosce, anche sulla scorta delle riflessioni del teologo Moltmann, l'intenso significato politico racchiuso nell'adorazione di un Dio crocifisso, significato che non potrebbe essere sublimato nel teologico puro. Per Taubes, allo stesso modo, si tratta sempre di interrogarsi «sul potenziale politico delle metafore teologiche, così come Schmitt si interroga sul potenziale teologico dei concetti giuridici» (cfr. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, p. 131).

[11] Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, p. 136. Inoltre, nel corso del seminario del 1987, Taubes fa un rapidissimo cenno all'immagine kierkegaardiana del martire. Cfr. *ibid.*, p. 165: «Pensate a Kierkegaard: la folla insorge naturalmente contro il martire. Egli infatti diventa martire nel momento stesso in cui la folla lo ammazza. Ed è solo lui a poter calmare le acque».

Sullo sfondo di tali interrogativi, vorrei confrontarmi con le riflessioni taubesiane sull'intreccio paolino tra lo scandalo della crocifissione, come emblema del martirio del giusto, e il potere.

2. *Lo scandalo della croce e il potere: significato ironico o assoluto della debolezza divina?*

Nel proprio saggio su Benjamin come marcionita moderno[12], Taubes anticipa le tesi fondamentali del suo seminario paolino del 1987: infatti, egli ritiene che Paolo, come zelota spirituale, si opponga a Roma «con tutt'altri mezzi rispetto a quelli usati dagli zeloti nazionali»[13] e, tuttavia, sia in grado di legittimare e vendicare in anticipo gli zeloti trinceratisi nella fortezza di Masada. Nel ritenere che Paolo abbia messo Roma in ginocchio, Taubes si trova d'accordo con la convinzione di Nietzsche secondo cui, in ultima istanza, Israele avrebbe realizzato il proprio sogno di rivalsa nei confronti dell'*Imperium romanum*[14].

Nello stesso testo Taubes sottolinea come gli zeloti non avrebbero voluto saperne di adattarsi all'autorità romana e avrebbero inteso «realizzare à la lettre la visione teocratica dei farisei, mettendosi in gioco per questo fino in fondo con la guerra»[15]. A questo punto, bisognerebbe stabilire se, effettivamente, Paolo avrebbe legittimato le rivendicazioni e vendicato in anticipo la disfatta degli zeloti nazionali. Ciò sembrerebbe problematico, perché anche gli zeloti, come farisei estremamente radicali, sarebbero da annoverare tra gli eredi del patto del Sinai, della centralità della Legge, che Paolo, per stessa ammissione di Taubes, avrebbe voluto superare a ritroso, attraverso il regresso al patto di Abramo[16].

[12] Cfr. J. Taubes, *Walter Benjamin – ein moderner Marcionit? Scholems Benjamin-Interpretation religionsgeschichtlich überprüft*, Würzburg 1986 (trad. it. *Walter Benjamin – un marcionita moderno? Scholem interprete di Benjamin: un esame alla luce della storia delle religioni*, in Id., *Il prezzo del messianesimo*, pp. 57-72).

[13] *Ibid.*, p. 69.

[14] Cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift,* Leipzig 1887 (trad. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Milano 2011, p. 41: «Quale di essi ha temporaneamente *vinto*, Roma o Giudea? [...] Senza dubbio Roma ha dovuto soccombere»).

[15] Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, p. 66.

[16] Cfr. *ibid.*, p. 67.

È vero, l'universalismo paolino comporta l'elezione di Israele, ma quest'ultima deve essere radicalmente ripensata. Taubes scrive che, in Paolo, Israele appare trasfigurato e alla fine è un *pás Israel*[17]; e, inoltre, riconosce come soprattutto il discorso paolino sull'*agápe*, sviluppato nel capitolo tredicesimo della *Prima Lettera ai Corinzi*, rivesta un ruolo cruciale nell'interpretazione del tipo di universalità che sarebbe in gioco nel concetto di *pás*[18]. Dunque, dobbiamo cercare di discutere se tale universalità sia ancora politica e teologico-politica, mettendo in evidenza le tensioni interne alle analisi taubesiane.

In una lettera ad Armin Mohler del 14 febbraio del 1952, Taubes scrive che l'ebraismo è teologia politica, e che proprio ciò rappresenta la sua croce; infatti la «legge non è l'alfa e l'omega, dato che 'persino' tra uomo e uomo vi sono rapporti che 'oltrepassano', 'superano' la legge – l'amore, la pietà, il perdono»[19]. La consapevolezza che esista una tale eccedenza rispetto alla legge teologico-politica riporta costantemente Taubes a Paolo, anche contro la sua volontà. E, forse, tale croce che attraversa l'ideale teocratico ebraico non è altro che la croce di Cristo, resa centrale dall'Apostolo delle genti, e considerata il punto di non ritorno per sviluppare il discorso non sentimentale o sdolcinato, ma rigorosamente teorico[20], sulla realtà dell'*agápe*.

Quest'ultima è chiamata a relativizzare ogni tipo di divisione identitaria[21] e ad estendersi anche ai propri nemici[22]. Attraverso la *caritas* non è possibile giungere alla rappresentazione di una nuova identità[23] da contrapporre alle precedenti messe in discussione; non è dato conquistare un suolo ultimo, una sostanza fondativa che sia in grado di rivelarsi al di là di tutte le divisioni e relativizzazioni[24]. Detto questo,

---

[17] Cfr. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, pp. 55-6.

[18] Cfr. *ibid*., p. 56.

[19] J. TAUBES, C. SCHMITT, *Briefwechsel mit Materialen*, München 2012 (trad. it. *Ai lati opposti delle barricate*, Milano 2018, p. 116).

[20] TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, p. 56.

[21] Cfr. anche A. BADIOU, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris 1997 (trad. it. *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Napoli 1999, p. 26); e G. AGAMBEN, *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*, Torino 2000, pp. 47-59.

[22] Cfr. TAUBES, *La teologia politica di San Paolo*, p. 99.

[23] Cfr. BADIOU, *San Paolo*, p. 26: «La verità è diagonale rispetto a tutti i sottoinsiemi comunitari; non si fonda su nessuna identità e (questo è il punto più delicato) non ne costituisce nessuna».

[24] Cfr. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, p. 55: «In fondo all'ebreo e al greco, non c'è

c'è da chiedersi se la logica del resto, propria dell'amore di cui parla Paolo, possa rivendicare per sé un significato eminentemente teologico-politico, cioè possa dichiarare realmente una guerra politica contro i Cesari, o riconoscersi in istanze utopico-rivoluzionarie.

Il nesso tra teologico e politico, che, per Taubes, è inestricabilmente connesso alla manifestazione del principio del potere *tout court*, cioè al bisogno di quest'ultimo di crearsi una qualsivoglia forma di legittimità[25], sembra agire inevitabilmente come un dispositivo[26] che forgia delle identità politicamente visibili, che, in un modo o nell'altro, devono escludere da sé ciò che non si riconosce in esse, ed espellere come nemico[27] ciò che minaccia la loro sopravvivenza.

Eppure Taubes insiste sulla propria lettura politica di Paolo; in un saggio del 1955, intitolato *On the Symbolic Order of Modern Democracy*, egli sembra auspicare una traduzione nel regno temporale dell'idea cristiana di uomo. Pare che il punto divenga, allora, fare dell'universalismo spirituale paolino un *political postulate*[28]. E, stando a quello che scrive Taubes in tale articolo, ciò sembrerebbe possibile rinunciando alle cornici teistiche tradizionali, superando «the principle of domination that rules both the spiritual and temporal realms of the old dispensations»[29]. In effetti, anche nel seminario del 1987, Taubes ritiene che la vita comune dei cristiani a partire dall'*agápe*, che Paolo tenta di descrivere ricorrendo all'immagine organologica del corpo di Cristo, manifesti un «nuovo tipo di legame», una «nuova comunione»[30]. Infatti, in questo corpo non ci sarebbe una 'testa' sovranamente preposta a tutto il resto, ma si incontrerebbero membra realmente, e non solo

l'uomo universale o il cristiano, né come principio né come fine: vi è soltanto un resto, vi è soltanto l'impossibilità dell'ebreo e del greco di coincidere con se stessi, la vocazione messianica separa ogni *klésis* da se stessa, la mette in tensione con se stessa, senza fornirle un'identità ulteriore: ebreo *come non* ebreo, greco *come non* greco».

[25] Cfr. J. Taubes, *Theology and Political Theory*, «Social Research», 22/1, 1955, pp. 57-68, in part. 68.

[26] A questo riguardo, cfr. soprattutto R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino 2013.

[27] Cfr. anche C. Galli, *Sovranità*, Bologna 2019, p. 15.

[28] Cfr. J. Taubes, *On the Symbolic Order of Modern Democracy*, «Confluence», 4, 1955, pp. 57-71, in part. 71.

[29] *Ibid.*

[30] Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, p. 100.

astrattamente, uguali, anche se queste ultime svolgono funzioni differenti[31].

Pare, dunque, che si debba immaginare un'esistenza politica come quella che, sulla scorta del concetto feuerbachiano di *Gattungswesen*, sembra essere vagheggiata da Marx alla fine del suo testo sulla questione ebraica[32]. Taubes, in effetti, insiste sul carattere rivoluzionario, quasi feuerbachiano, della riduzione paolina del doppio precetto di Gesù all'unico comandamento dell'amore del prossimo[33]. E questo passaggio, quindi, nell'ottica taubesiana, potrebbe favorire la decostruzione della cornice teistica che considererebbe intrascendibile la peccaminosità umana e che, di conseguenza, manterrebbe in vita il principio del potere come necessità dell'esercizio dell'autorità[34].

Dunque, in tal modo, parrebbe manifestarsi il senso antropologico-emancipante dell'ideale della teocrazia 'dal basso' ebraica[35], la quale sprigionerebbe il proprio *pathos* rivoluzionario come utopia della società[36] che investe inevitabilmente la vita terrena[37]. Tuttavia, il nuovo popolo spirituale unito nel *pás* della *caritas* difficilmente sembra poter

---

[31] *Ibid*.

[32] Cfr. K. Marx, *Zur Judenfrage*, Paris 1843 (trad. it. *Sulla questione ebraica*, Milano 2007, p. 157).

[33] Cfr. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, pp. 101-2: «Paolo non esprime un doppio precetto, lo rende anzi univoco; sarei quasi tentato di dire con Kojève: ne risulta un Feuerbach. […] Il fulcro del discorso è l'amore non già verso il Signore, ma verso il prossimo. […] A mio giudizio si tratta di una scelta assolutamente rivoluzionaria».

[34] Cfr. Taubes, *On the Symbolic Order*, p. 71: «It is a cardinal point of all medieval and modern Free Spirits that the Christian image of man can only be realized and materialized by abandoning the theistic frame of reference – the idea of divine sovereignty, the concept of a divine 'Kingship'».

[35] Cfr. J. Taubes, *Vorwort*, in *Theokratie*, p. 6.

[36] Cfr. H. Kopp-Oberstebrink, *Comunità e apocalisse. Un concetto teologico-politico di Jacob Taubes nel suo contesto*, in *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, a cura di E. Stimilli, Macerata 2019, pp. 235-54.

[37] Cfr. J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947 (trad. it. *Escatologia occidentale*, Macerata 2019, p. 47). Cfr. anche D. Di Cesare, *La teocrazia anarchica di Israele*, in *Teologie e politica*, pp. 257-76, in part. 276: «Ecco allora il passo decisivo compiuto da Taubes: la teocrazia anarchica, non un relitto irrecuperabile del passato, bensì l'utopia del futuro, proietta Israele in prima linea nel movimento rivoluzionario».

essere considerato un popolo politico, perché esso afferma la negazione di sé, il proprio essere un non-popolo[38].

E anche se si prescindesse da una declinazione utopistica del messianismo paolino, e si elaborasse teologicamente, à la Peterson, l'immagine di una città celeste destinata a vincere su quella terrena, si rimarrebbe sempre all'interno di un dispositivo teologico-politico includente-escludente. Infatti, entrambe le città mirerebbero a incarnare l'unità del processo storico-universale, cioè ad assoggettare la propria rivale in vista della realizzazione del proprio sogno monadico di potenza[39].

Di conseguenza, c'è il rischio che gli stessi testimoni della verità, i martiri che rendono pubblica la propria opposizione all'*Imperium romanum*, proclamino l'esistenza di un potere divino che, ancorché contrario a quello di Roma, è rappresentato in perfetta analogia con quest'ultimo. Anche Paolo non è certo estraneo all'esaltazione teologico-politica della vittoria escatologica, che fa sì che il crocifisso si riveli come il Signore della gloria (*1Cor.* 2, 6 sgg.).

Come ricorda Taubes nel suo saggio sulla giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini, la croce, soprattutto nei primi secoli del cristianesimo, è soltanto un segno trionfale[40], tanto più che l'imperatore Costantino vince, politicamente, *in hoc signo*. Nonostante lo scandalo della crocifissione, c'è il pericolo di restare all'interno del circolo della volontà di potenza, in cui le parti contendenti adottano lo stesso lessico teologico-politico. Perciò, nell'ipotesi dell'*Unus* divino finale, della città eterna, inevitabilmente pensata in analogia strettissima con la città terrena[41], ciò che adesso è debole è in realtà forte, ma forte proprio in senso politico, cioè come una violenza, per quanto divina, che sarà in grado di assoggettare a sé il proprio nemico. La dinamica della città terrena che si vuole criticare è in realtà confermata, così come è abbracciata la logica monadica, onto-teologico-politica[42], includente-escludente, del potere mondano, violento e sacrificale.

---

[38] Cfr. Esposito, *Due*, p. 76.

[39] Cfr. *ibid*., p. 107: «L'elemento che unifica le due città, al di là e dentro il loro contrasto, in uno stesso lessico teologico-politico, è precisamente la macchina dell'inclusione escludente. [...] Ciò cui entrambe tendono è l'assoggettamento della rivale».

[40] Cfr. Taubes, *Messianismo e cultura*, p. 273.

[41] Cfr. E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig 1938 (trad. it. *I testimoni della verità*, Milano 1955, p. 38, pp. 86-7 e 99-100).

[42] Cfr. anche G. Lettieri, *Teologia politica ed escatologia politica nel* De civitate dei. *Il dispositivo apocalittico-paolino matrice decostruttiva del pensiero e del politico*

In tal senso, Gesù finisce per «possedere qualcosa dell'inviolabile dignità del dominatore. Sembra sempre più simile a un vincitore che a un sofferente»[43]. Cristo diventa re in senso proprio; non la debolezza diviene in se stessa degna, rimanendo impotenza e dolore, ma è la potenza intesa alla maniera del mondo che si cela dietro la debolezza stessa e che fa di quest'ultima un velo transitorio.

Detto ciò, Nietzsche, da un lato, ha perfettamente ragione. Il cristianesimo storico, quello che fa della croce un segno di rivalsa, di dominio e di regalità terrena e celeste, è pienamente interno al circolo della volontà di potenza. Dall'altro, però, la trasvalutazione di cui parla Nietzsche a proposito del cristianesimo non costituirebbe un rivolgimento radicale di ciò che è essenziale per l'uomo, cioè il potere; ci sarebbe solo un cambiamento nei rapporti di forza, un mutamento nel soggetto che detiene l'*imperium*, da una parte i pochi aristocratici, dall'altra la massa democratica degli inetti. Ma sempre del medesimo principio di potenza si tratterebbe.

Per Nietzsche, Israele vince, ma, aggiungerei, vince collimando perfettamente con l'*Imperium romanum*, come *Imperium romanum*, senza rinnegare in realtà la natura del potere di quest'ultimo. E Taubes, nel saggio sulla giustificazione del brutto, ammette che quando la croce diviene un segno trionfale, esibito dallo stesso Costantino per instaurare irresistibilmente il proprio dominio, non è la *décadence* a vincere, ma l'impero romano sul cristianesimo[44].

Ma la croce che Paolo pone al centro del suo annuncio (*1Cor*. 2, 2) non pare riducibile alla lettura politica datane da Nietzsche, e che viene talvolta confermata anche da Taubes. Tuttavia, in quest'ultimo autore si trovano degli spunti che rendono problematica l'idea che sulla croce ci sia l'autentico *imperator*, colui che vince, politicamente, contro le potenze di questo mondo.

Bisogna, allora, chiedersi in cosa consista la *dýnamis* divina che si manifesta, secondo Paolo, nella morte di Gesù. Forse non si tratta del potere di chi apparentemente è debole ma che in realtà è forte, e vince,

---

occidentali, in *Kampf oder Dialog? Conflict/Dialogue? Begegnungen von Kulturen im Horizont von Augustinus* De civitate dei. *Augustine's Engagement with Cultures in* De civitate dei, Internationales Symposion/International Symposium (Roma, 25-29 settembre 2012), hrsg. von Ch. Müller, Würzburg 2015, pp. 387-463, in part. 388.

[43] Cfr. Taubes, *Messianismo e cultura*, p. 279, dove Taubes sta citando F. Gerke, *Christus in der spätantiken Plastik*, Mainz 1948, p. 32.

[44] Cfr. Taubes, *Messianismo e cultura*, p. 278.

in analogia con le vittorie del potere umano violento; non si tratta, dunque, della trascendenza della Potenza e dei Principati, ma, al contrario, di una dinamica di trascendimento completamente differente, della trascendenza dell'amore che è già *hic et nunc*, e che è stata messa in ombra dal riaffermarsi dell'Onnipotenza della gloria e del trionfo[45].

Nella *Seconda Lettera ai Corinzi* (12, 9), c'è una frase decisiva, un'affermazione che, come sottolinea acutamente Taubes[46], viene attribuita direttamente alla bocca stessa del *kýrios*: «*he gàr dýnamis en astheneía teleîtai*». La potenza di Dio si compie nella debolezza. Ma ciò non significa che ciò che è debole pretenda, in realtà, di essere forte e vincente; questa è la tesi di Nietzsche, questo è il destino del cristianesimo storico che ha fatto del suo messaggio uno strumento di dominio, di *imperium*; questo è il sogno apocalittico di un Dio onnipotente che si presenterà come re dei tempi che verranno. Al contrario, come scrive Taubes:

> Paolo parla di un'insensatezza e di una debolezza divine in maniera enfatica e non solo ironica. Insensatezza e debolezza divine, come caratteristiche della crocifissione, vengono interpretate, in primo luogo, facendo riferimento alla scala dei valori propria della sapienza mondana. Ma Paolo capovolge il giudizio ironico della sapienza mondana in una tesi assoluta sull'insensatezza e la debolezza di Dio[47].

È in questo capovolgimento che può darsi un'altra trasvalutazione, un tentativo effettivo di sospendere le dinamiche della volontà di potenza. La croce, allora, si rivela realmente come un paradosso inesauribile, se la divinità è assolutamente e non solo ironicamente debole. Ciò significa che il compimento della *dýnamis* di Cristo, l'unica autenticamente divina, si dà in timore e tremore, e «non può e non deve negare la 'debolezza'»[48].

Se si tenta di andare al di là di questo scandalo, come Paolo stesso in

---

[45] Su questi temi, cfr. anche R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978 (trad. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano 1983, pp. 284 sgg.). Cfr. anche M. Zambrano, *La agonía de Europa*, Madrid 1988 (trad. it. *L'agonia dell'Europa*, Venezia 2009, p. 51).

[46] Cfr. Taubes, *Messianismo e cultura*, p. 265.

[47] *Ibid.*, pp. 262-3.

[48] *Ibid.*, p. 266. Cfr. anche Badiou, *San Paolo*, p. 85: «Paolo è profondamente persuaso che non si sostituirà la debolezza con una forza nascosta. La potenza si compie nella debolezza stessa».

qualche modo ha fatto, assecondando il proprio desiderio di redenzione dalla finitudine, e dalla trepidazione della vita cristiana *hic et nunc*[49], si rischia di svuotare il senso moralmente rivoluzionario della trasvalutazione. Se quest'ultimo viene preservato, la potenza divina di cui parla Paolo, dunque, può essere solo la possibilità della *caritas*, che mai può vincere alla maniera di una forza teologico-politica. E, allora, la crocifissione diviene la testimonianza per eccellenza della trasvalutazione non in virtù di ciò che rappresenta visibilmente e pubblicamente, ma per ciò che in essa rimane invisibile, cioè l'amore vissuto fino in fondo, che Paolo intuisce spiritualmente, sperando nell'esistenza di una realtà morale incondizionata che nessuno può vedere (*Rm* 8, 24).

In effetti, anche Taubes, nel commentare il capitolo tredicesimo della *Lettera ai Romani*, si ricollega alla «trovata filologica geniale»[50] di Karl Barth, il quale legge *Romani* 13 alla luce di quanto Paolo scrive alla fine del capitolo dodicesimo: «non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male». E, inoltre, il seguito del discorso paolino sull'autorità politica tratta della carità in quanto compimento della legge. Taubes si richiama a Barth, ma quest'ultimo interpreta il messaggio di Paolo in termini radicalmente impolitici[51], che non offrono il destro all'immaginazione utopica della possibile materializzazione di un nuovo legame politico, all'insegna della *caritas*. A tal proposito, Taubes non ha certamente «contribuito a chiarire in modo soddisfacente le posizioni di base»[52].

3. *Testimoniare la possibilità della caritas im/politica*

I concetti cristiani, come ricorda Taubes, in determinate circostanze possono avere un potenziale politico dirompente[53]; nella teologia del martire, ad esempio, tutto è pubblico.

Eppure c'è dell'altro: Paolo, nel suo inno alla *caritas*, scrive (*1Cor*. 13, 3): «se anche distribuisco tutte le mie sostanze, e se anche do il mio

---

[49] Cfr. *1Cor*. 15, 19.

[50] Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, p. 101.

[51] Cfr. K. Barth, *Der Römerbrief*, München 1922 (trad. it. *L'Epistola ai Romani*, Milano 2009, pp. 456 sgg.).

[52] W.D. Hartwich, A. e J. Assmann, *Postfazione*, in Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, p. 216.

[53] Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, p. 136.

corpo per essere bruciato, ma non ho la carità, non mi giova nulla»[54]. Sembra proprio che la verità dell'*agápe* che deve essere testimoniata, esercitando la libertà, vivendo la possibilità donata di essere morali, non possa essere riducibile neppure all'azione visibile ed esteriore del martirio di chi sacrifica la propria esistenza.

Nell'*agápe* è in gioco una *dýnamis* da intendersi non come potenza ontologicamente subordinata all'atto da realizzare, ma come esser-possibile di un dovere etico che ha sempre da essere; si tratta, allora, di una realtà che sfugge a ogni presa ontologica che afferra i *tá ónta*, ciò che è visibile e rappresentabile tramite *idee* del sapere o azioni esteriori[55]. La *caritas* è una presenza che è insieme un'assenza, una realtà vissuta qui e ora come postulato, come mancanza[56], come futuro. È il paradosso di una pienezza intuita per una dimensione che ci svuota, che non può mai coincidere con un nostro essere o un nostro fare, per quanto siamo necessitati a testimoniare questo strano distacco da noi stessi, questo paolino vivere 'come se non', proprio attraverso un continuo fare, e un continuo esercizio sul nostro essere.

La postulata dimensione etico-impolitica, da una parte, ha fede di poter andare al di là delle identificazioni, delle esclusioni, della visibilità e della pubblicità legate a quella che sembra essere l'azione politica in senso stretto; dall'altra, in qualche modo, per quanto invisibile, essa non può non avere un contatto con l'uomo che esiste politicamente, in senso lato, solo per il fatto di agire e decidere nel mondo.

Anche Cristo viene ucciso come nemico pubblico; la sua è la pena di un ribelle nei confronti dell'autorità romana. La sua azione nella realtà della politica umana suscita inevitabilmente una controazione, attira su di sé il destino della lotta delle diverse determinazioni della vita. Proprio perché l'amore evangelico vuole splendere come il sole sui buoni e i cattivi (*Mt* 5, 44-45), esso porta la spada (*Mt* 10, 35), poiché i rapporti di potere determinati dalla difesa del proprio non possono che reagire in modo oppositivo e violento a un simile messaggio. Ciò che si presenta come un atteggiamento radicalmente non violento nel-

[54] Cfr. *Nuovo Testamento. Greco-Latino-Italiano*, testo greco di Nestle-Aland, trad. interlineare di A. Bigarelli, testo latino della *Vulgata Clementina*, testo italiano della *Nuovissima versione della Bibbia* (San Paolo, 1991), Cinisello Balsamo 2005.

[55] Non a caso, forse, Paolo, in *1Cor*. 1, 28, dice che Dio ha scelto «*tà mè ónta*'».

[56] Cfr. anche Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, p. 108, a proposito del discorso paolino sulla carità: «L'indigenza risiede nella stessa perfezione».

la realtà del mondo diviene, inevitabilmente, una forma di violenza[57], contrapposta alla forza che le insorge contro. Dal punto di vista della politica umana messa radicalmente in discussione, il messaggio evangelico diviene una manifestazione di opposizione altrettanto politica. Ma la trasvalutazione cristiana sembra non poter identificarsi con la rivendicazione di un potere contro un altro potere. Amando il proprio nemico, essa mette in evidenza il limite del potere stesso, il suo me-ontologico 'oltre'[58].

Allora, attraverso lo sguardo 'impolitico' della morale come *caritas*, cioè mediante l'«esercizio continuo e ineludibile della differenza»[59], del vivere 'come se non', pur essendo nell'opposizione amico-nemico, «nel mondo, nel male del mondo, nella *violenza* della *pólis*», si tenta di essere «partecipi del dolore, ma non del male, non della violenza, pur facendo il male e operando con violenza»[60].

Gaia Anselmo

[57] Cfr. V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, Roma-Bari 1995, p. 135: «Non è *violenza* anche quella del Cristo che muore per non poter accettare la violenza altrui, la violenza della comunità umana?».

[58] Cfr. anche Id., *Paolo e l'Europa: l'incontro tra messaggio evangelico e filosofia*, in G. Rossé, V. Vitiello, *Paolo e l'Europa. Cristianesimo e filosofia*, Roma 2014, pp. 195-6.

[59] *Ibid*., p. 241.

[60] Cfr. Id., *Cristianesimo senza redenzione*, p. 93.

Tiranno e martire: i due volti di Giano della teologia politica in Walter Benjamin e Carl Schmitt

Abstract: The present paper seeks to analyze two different and crucial takes on the question of secularization and political theology. Through the discussion of Carl Schmitt's *Political Theology*, Walter Benjamin's *The Origin of the German Tragic Drama* and a late response to Benjamin's thesis in Schmitt's *Hamlet or Hecuba*, the aim of my paper will be to shed light on the different use of these categories to describe the nature of modern sovereignty. The figure of the tyrant/martyr will be central in this discussion: the debate is, namely, centered on one hand on the representation of the mortality and death sentence of the king and, on the other, on the drama of his indecision like in Shakespeare's *Hamlet*.

...dominare le passioni in quello che è
per l'anima uno stato d'eccezione.
W. Benjamin

Nella *Premessa* alla seconda edizione della *Teologia politica,* pubblicata nel 1934, Carl Schmitt affermava compiaciuto: «Nel corso degli ultimi anni si sono dati molti casi di applicazione della teologia politica. La "rappresentanza" dal XV al XIX secolo, la monarchia del XVII, pensata in modo analogo al Dio della filosofia barocca, il potere "neutrale" del XIX secolo, "qui règne et ne gouverne pas", fino alle concezioni del puro stato amministrativo, "qui administre et ne gouverne pas", costituiscono altrettanti esempi della fertilità dell'idea di una teologia politica»[1]. Il riferimento era, tra gli altri, a Walter Benjamin e alla sua dissertazione per l'abilitazione all'insegnamento universitario, dedicata all'origine del dramma barocco tedesco[2]. In quest'opera, pub-

[1] C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Berlin 1934² (trad. it. *Teologia politica*, in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, Bologna 1972, p. 29).

[2] Il *Trauerspielbuch* è stato scritto nel 1926 per conseguire l'abilitazione alla libera

blicata per la prima volta a Berlino nel 1928, Benjamin citava in nota la *Teologia politica* schmittiana, riconoscendo alle ricerche del giurista tedesco un ruolo centrale per quanto riguarda l'applicazione, nella sua teoria letteraria, della sua interpretazione della dottrina della sovranità nel XVII secolo[3]. In una lettera inviata a Schmitt il 9 dicembre 1930, annunciandogli l'invio di una copia del suo libro, Benjamin lo ringraziava personalmente affermando quanto i suoi studi fossero stati utili alla stesura del suo scritto. Inoltre, riferendosi a *La dittatura* (1921) – erroneamente considerato un saggio successivo alla *Teologia politica* (1922) –, Benjamin sosteneva di averne tratto «la conferma delle sue modalità di ricerca nella filosofia dell'arte attraverso le sue nella filosofia politica»[4].

Il presente contributo ha come obiettivo quello di partire da questi indizi epistolari[5] e dall'analisi benjaminiana del dramma barocco tedesco, per mostrare quali siano le principali affinità e differenze che legano i due teorici della violenza, sovrana e divina, nell'uso di alcuni concetti quali quelli di sovranità, stato d'eccezione, decisione, dittatura e secolarizzazione. Il mio proposito sarà quello di indagare ciò che accomuna questi due autori nell'applicazione storica di tali categorie, sia da un punto di vista teoretico che, soprattutto, metodologico. Al centro delle mie riflessioni vi sarà la tematica del martirio, affrontata da Benjamin a partire dal problema storico, ma anche estetico e letterario, della rappresentazione teatrale del tirannicidio. Vedremo, infatti, come tra i due pensatori si dia una diversa concezione della secolarizzazione come categoria interpretativa del moderno, ma, so-

---

docenza universitaria, mai ottenuta. In esso ritroviamo, tra le innumerevoli fonti di drammi del barocco tedesco, anche molti riferimenti bibliografici desueti, ma per noi più interessanti, come appunto quello alla *Teologia politica* di Schmitt, citato più volte in nota come fonte diretta: cfr. W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt a.M. 1974 (trad. it. *Il dramma barocco tedesco*, Torino 1999, pp. 32-75).

[3] In un una lettera del 1928, indirizzata a Richard Weissbach, si trova il primo riferimento di Benjamin alla *Teologia politica*. Per una recente ricostruzione delle fonti del dibattito: cfr. D. Gentili, *Lo stato di eccezione come regola. Walter Benjamin come rovescio di Carl Schmitt*, in *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt,* a cura di G. Fazio e F. Lijoi, Macerata 2019, pp. 31-46.

[4] *Walter Benjamin a Carl Schmitt (Berlino, 9 dicembre 1930)*, in *Critica della teologia politica*, p. 24.

[5] Sono stati recentemente ritradotti in italiano: cfr. Benjamin, *Critica della teologia politica*, pp. 15-46.

prattutto – come farà notare lo stesso Schmitt in un suo omaggio tardo allo scritto di Benjamin[6] – una diversa interpretazione della moderna dottrina della sovranità e del suo rapporto con la storia, letta in un caso a partire dalla rappresentazione drammatica della morte del tiranno/martire e, nell'altro, attraverso il dramma dell'indecisione nell'*Amleto* di Shakespeare[7].

1. *Benjamin e Schmitt, tra sovranità, decisione e stato d'eccezione*

Com'è noto, fu Jacob Taubes il primo a sottolineare la strana corrispondenza, non solo epistolare, ma teorica, metodologica e contenutistica, tra la teologia politica del giurista cattolico e il pensiero storico messianico del filosofo ebreo[8]. Chiedendone conto in una lettera a Schmitt[9], Taubes cercava conferma della vicinanza tra due pensatori che, da un punto di vista politico, non potevano che sembrargli agli antipodi. Proprio in questa prima lettera, databile al luglio 1970, Taubes accostava la *Teologia politica* di Schmitt al *Dramma barocco*, notando come entrambe le opere proponessero di analizzare la moderna dottrina della sovranità in un'epoca caratterizzata dalla dissoluzione liberale, nella quale il concetto di sovranità era del tutto screditato, se non, addirittura, dimenticato. In questo frangente storico, sia Schmitt che Benjamin, non erano mai «riusciti a pensare e studiare altrimenti che […] in senso teologico»[10]. Analizzando le diverse «gerarchie di signi-

---

[6] Cfr. C. Schmitt, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Düsseldorf-Köln 1956 (trad. it. *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, Bologna 2012).

[7] Cfr. S. Weigel, *Souvrän, Märtyrer und ‚gerechte Kriege' jenseits des* Jus Publicum Europaeum. *Zum Dilemma Politischer Theologie, diskutiert mit Carl Schmitt und Walter Benjamin,* in *Figuren des Europäischen. Kulturgeschichtliche Perspektiven*, hrsg. von D. Weidner, München 2006, pp. 101-28; C. Galli, *Presentazione. Il trauma dell'indecisione*, in Schmitt, *Amleto o Ecuba*, pp. 7-35; Gentili, *Lo stato di eccezione come regola*; G. Agamben, *Homo Sacer II, 1. Stato di eccezione*, Torino 2003, pp. 68-83.

[8] Cfr. G. Gurisatti, *Introduzione del curatore dell'edizione italiana,* in J. Taubes, C. Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987*, Milano 2018, pp. 9-28.

[9] *Ibid.*, pp. 47-50.

[10] *Ibid.* Taubes riprende, a sua volta, quest'espressione da una lettera di Benjamin a Rychner del 7 marzo 1931.

ficato» entrambi si erano, infatti, occupati di individuare il nesso che lega politica e teologia, seppure in due direzioni che li avevano condotti, come scrive Taubes, sui due lati opposti delle barricate[11]. Da un lato Benjamin aveva scelto l'orizzonte messianico e la via del materialismo storico, salvando così la metafisica, mentre Schmitt l'aveva perduta compiendo la scelta di declinare la sua teologia politica a favore del regime nazista[12]. Taubes aveva capito che ciò che legava il pensiero dei due autori era una natura affine; ovvero, la relazione di apertura che entrambe le loro riflessioni sulla sovranità intrattenevano, in qualche modo, con una dimensione trascendente, o meglio «metafisica»[13].

Gli studi successivi sul tema hanno mostrato, poi, come questo fosse solo uno degli aspetti comuni ai due diversi approcci al problema della sovranità. L'idea di un'influenza unilaterale degli scritti di Schmitt sul pensiero di Benjamin è stata per anni quella dominante. Tuttavia, dalle ricerche, ormai classiche, di Giorgio Agamben sul «dossier essoterico»[14] che accomuna i due autori, si evince che la storia che coinvolse i due interpreti e pensatori del potere e della violenza, eccezionale e sovrana, abbia delle implicazioni più intricate e complesse[15]. Lasciando sullo sfondo quello che è il noto confronto agambeniano tra le opere schmittiane degli anni Venti – in particolare *La dittatura* e *Teologia politica*, a cui Agamben attribuisce la tesi di un'implicita risposta al saggio benjaminiano *Per una critica della violenza* (1921) –, vorrei confrontarmi con un altro problema; quello della rappresentazione teatrale del sovrano assoluto barocco come 'martire' sulla scena del dramma moderno. Al centro della relazione, filosofica e letteraria, tra i pensieri di Schmitt e Benjamin vi è, infatti, una questione che

---

[11] *Ibid.*, p. 48.

[12] *Ibid.*, p. 49: «Si può forse dire che Benjamin, con la sua militanza comunista, abbia "salvato" la metafisica, mentre Lei con la sua scelta abbia invece compromesso, se non addirittura perduto, la sostanza metafisica della Sua riflessione?».

[13] *Ibid.*

[14] È così che lo definisce lo stesso Agamben, riferendosi all'impossibilità di stabilire con certezza se sia stato Benjamin, il primo a influenzare la teologia politica di Schmitt: cfr. Agamben, *Homo sacer II, 1. Stato di eccezione*, p. 68.

[15] Schmitt avrebbe risposto alla critica benjaminiana della violenza tentando di smentire la possibilità di una violenza (*Gewalt*), al di fuori (*außerhalb*) e al di là (*jenseits*) del diritto: cfr. Agamben, *Homo sacer II, 1. Stato di eccezione*, pp. 68-9. Cfr. W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt,* in Id., *Gesammelte Schriften*, II/1, Frankfurt a.M. 1972-89 (trad. it. *Per una critica della violenza*, Trieste 2019).

potremmo definire estetica che rispecchia, tuttavia, un contenuto storico che ha a che fare con un problema giuridico, ovvero, quello della rappresentazione teatrale di una specifica dottrina giuridica dello Stato[16]. È in questo senso che la secolarizzazione entra in gioco come categoria in grado di descrivere una permanenza o assenza, fosse anche formale, di contenuti teologici nella moderna dottrina della sovranità. La figura teatrale del sovrano assoluto viene interpretata da Benjamin come chiave per comprendere proprio tale relazione di assenza. Come vedremo, il dramma barocco, incentrato sulla figura del re, mette in scena il problema storico della formulazione moderna della sovranità, attraverso una ripresa delle problematiche teologiche legate alla disputa sul vecchio caso scolastico del tirannicidio.

Se in molti hanno saputo analizzare l'uso rovesciato che i due autori fanno del concetto di 'stato d'eccezione' e di 'decisione' o 'indecisione', messi in relazione al ruolo del sovrano moderno come detentore di un potere eccezionale e dittatoriale, pochi si sono interrogati sul come la figura del tiranno/martire assuma, da questo punto di vista, un ruolo centrale. Il sovrano barocco è un martire moderno che non si sottrae all'immanenza, ma vi rimane fedele fino alla fine. Una figura stoica, più che religiosa, la quale incarna nella propria fine la caducità della natura e della storia[17]. Sulla scena del dramma barocco la capacità del sovrano di mostrarsi fermo nella propria sofferenza è, infatti, interpretata da Benjamin come segno della volontà di incarnare, nella propria decisione, un principio ordinativo stabile, nonostante la caducità umana e lo scandirsi del tempo attraverso il ritmo inarrestabile degli eventi storici. Trovandosi al centro dei conflitti che riguardano la corona, soprattutto in un'epoca di poco successiva alle guerre di religione, il sovrano messo in scena nel teatro barocco, offre un principio di stabilità: egli incarna la storia e la propria dignità regale in un'epoca priva di fondamenti religiosi e che rischia sempre di precipitare verso la catastrofe.

---

[16] Cfr. Galli, *Presentazione. Il trauma dell'indecisione*, p. 8.

[17] Cfr. S. Weigel, *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Frankfurt a.M. 2008 (trad. it. *Walter Benjamin. La creatura, il sacro, le immagini*, Macerata 2014, p. 22). Sarebbe interessante riferirsi al noto *Frammento teologico-politico*, individuando nella figura del re/martire una figura del tramonto: cfr. W. Benjamin, *Frammento teologico-politico*, in *Felicità e tramonto. Sul* Frammento teologico-politico *di Walter Benjamin*, a cura di G. Guerra e T. Tagliacozzo, Macerata 2019, pp. 17-8.

2. *Il dramma barocco tedesco come Märtyrerdrama*

Ma procediamo con ordine. Nella *Premessa gnoseologica* Benjamin chiarisce i presupposti epistemologici e filosofici del suo lavoro sul *Trauerspiel*. Lo scritto propone di indagare l'origine del genere teatrale andando a scavare dietro il «contenuto artistico del dramma barocco tedesco»[18], come scrive in maniera concisa lo stesso Benjamin nella relazione che dovette consegnare a Hans Cornelius nel 1925 al fine di riceverne un commento per la sua *Habilitation*. Il proposito era quello di stabilire una differenza metodologica tra la ricerca di un'origine (*Ursprung*) e l'indagine della genesi (*Entstehung*) del dramma barocco tedesco. Pur essendo quella di *Ursprung* una categoria pienamente storica, questa si pone in rapporto con il divenire non come sua scaturigine, afferma Benjamin, quanto come parte di un flusso storico. L'originario che vi è nell'origine si dischiude in questo flusso come suo ritmo peculiare, non, dunque, come sua genesi storica. Riecheggiando alcuni temi platonici, Benjamin afferma che per origine egli non intenda altro che l'Idea con la quale il singolo entra in rapporto nel corso della storia. L'origine del dramma barocco tedesco è, dunque, la sua Idea sviluppata in un insieme di casi concreti. Ciò che interessa a Benjamin è di scorgere quei tratti comuni, quelle costanti e quelle convergenze che legano i diversi esempi letterari presi in esame[19]. Si tratta di scoprire nel testo e nel linguaggio, l'Idea o la verità, che possiede come una coerenza interna, un suo contenuto artistico ricorrente, nascosto nei particolari.

Da un punto di vista storico, la figura del tiranno/martire gioca un ruolo centrale in questa definizione dell''origine', poiché oggetto del dramma barocco è proprio la figura del sovrano assoluto, tiranno consegnato per la sua stessa funzione storica a un destino di sofferenza e morte[20]. Come scrive lo stesso Schmitt in una lettera a Taubes, il termi-

[18] W. Benjamin, *Exposé*, in *Gesammelte Schriften*, I/3, p. 950.

[19] Opponendosi a Croce e Burdach, per quanto riguarda la loro teoria del concetto, Benjamin propone di intraprendere la strada dell'Idea e della Verità che si mostrano nel linguaggio e nel genere letterario, più che nella sintesi di un concetto.

[20] La morte del re – e qui si potrebbe rimandare alla tesi di Kantorowicz sulla derivazione medievale del modello dei due corpi del re – costituisce un problema nella modernità, al quale si è tentato di rimediare attraverso diverse strategie giuridiche, cultuali e memoriali, che hanno permesso di stabilire una continuità del potere regale, anche al di là dell'evento della sua morte, cfr. E.H. Kantorowicz, *The King's Two*

ne tedesco *Trauerspiel* è un termine quasi intraducibile[21]. Più che con 'dramma' esso dovrebbe essere tradotto con 'rappresentazione luttuosa' (dal ted. *Trauer*, it. lutto), poiché al centro del *Trauerspiel* vi sarebbe la raffigurazione di un lutto, spesso quello di un sovrano. Benjamin si oppone, infatti, a tutte quelle letture che individuavano nel dramma barocco una semplice ripresa del modello della tragedia greca a partire dalla figura dell'eroe regale[22]. L'oggetto proprio del dramma barocco risiede nella vita storica così come la sua epoca se la figurava, e il sovrano rappresenta nella sua figura, tale storia. Al centro del dramma non è tanto, secondo Benjamin, lettore di Opitz, il passato mitico ed eroico del re, quanto i «regali voleri, colpi mortali, disperazioni, figli e parricidi, incendi, oltraggi del sangue, di guerra e di rivolta, di lamenti, di singhiozzi, di sospiri»[23].

Nel dramma sono, infatti, portati in scena i vizi principeschi, gli intrighi diplomatici e le manovre dell'alta politica, in una parola: la storia. E il sovrano, in quanto primo esponente della storia, è chiamato ad incarnarla. Lo stesso termine *Trauerspiel*, ci dice Benjamin, si riferisce ugualmente all'opera teatrale e alla realtà storica. Questi drammi erano rappresentazioni teatrali composte per i sovrani, non per la gente del volgo, e rispecchiavano, dunque, i problemi storici che gli aristocratici dell'epoca si ponevano con urgenza concreta:

Il sovrano rappresenta la storia. Tiene in mano l'accadere storico come uno scettro. Questa concezione è tutt'altro che una prerogativa della gente di te-

---

Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology, Princeton 1957 (trad. it. *I due corpi del Re*, Torino 2012).

[21] Taubes, Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate*, p. 74: «Non c'è nessuno (nemmeno un qualunque *Keuner*) che abbia notato l'assoluta *impossibilità* di tradurre la parola tedesca "Trauerspiel" in una qualsiasi lingua non tedesca, e che si sia domandato che cosa ciò propriamente significhi».

[22] Benjamin, *Il dramma barocco,* pp. 36-7: «Ciò che indusse la critica a collegare il nuovo dramma con la tragedia greca, fu la semplice figura dell'eroe regale. […] Il contenuto del dramma stesso, il suo oggetto proprio, è invece la vita storica così come la sua epoca se la rappresentava. E in questo si distingue dalla tragedia, il cui oggetto non è la storia bensì il mito, e in cui le *dramatis personae* derivano il loro rango tragico non dal ceto – la regalità assoluta – ma dalla preistoria della loro stirpe, del loro passato eroico».

[23] Benjamin cita per esteso la definizione di Opitz: cfr. M. Opitz, *Prosodia Germanica, Oder Buch von der Deudschen Poeterey*, Frankfurt a.M. 1650, p. 30.

atro. Alla sua base sta infatti una teoria giuridica dello Stato. Attraverso un ultimo confronto con le teorie giuridiche del Medioevo, il XVII secolo vide formarsi un nuovo concetto di sovranità. Al centro della disputa vi era il vecchio caso scolastico del tirannicidio. Tra i generi di tirannia che la vecchia dottrina dello Stato distingueva, quello dell'usurpatore era sempre stato trattato in maniera estremamente controversa[24].

In epoca moderna, la dottrina giuridica dello Stato si era resa indipendente dalla Chiesa. La legittimazione della sovranità non passava più per l'investitura papale, ma rivendicava ora un'autonomia della quale doveva farsi carico. Come affrontare, dunque, il problema del tirannicidio e il caso dell'usurpazione del potere? Chi era chiamato a giudicare l'usurpatore: il popolo, l'anti-re o la curia stessa? In questa disputa la presa di posizione della Chiesa non aveva perso di attualità, afferma Benjamin. In epoca di guerre di religione, le pretese teocratiche si erano fatte avanti con forza contro le posizioni del protestantesimo. Ma con gli articoli gallicani del 1682, «cadde anche l'ultimo baluardo della dottrina teocratica dello Stato: l'assoluta intangibilità del sovrano che la curia aveva difeso con tanto accanimento»[25].

Questa nuova dottrina estremista del potere, dalle origini controriformistiche, attribuiva al principe il compito supremo di evitare lo stato di eccezione; una sorta di potere storico restaurativo, immobile, perfetto, capace di evitare le derive della catastrofe. Non mi dilungherò qui sul confronto tra Schmitt e Benjamin per quanto riguarda l'uso rovesciato che i due autori fanno dei concetti di 'decisione' e di 'stato di eccezione' sul quale si è espresso in maniera esaustiva Dario Gentili[26]. Mi interessa, piuttosto, osservare come in questo suo ruolo storico, il sovrano sia chiamato, secondo Benjamin, ad incarnare una tendenza irrisolta verso la trascendenza che implica un rapporto peculiare con la storia. Il sovrano barocco deve evitare, come si è detto, di far scivolare l'ordine nel disordine. La sua tendenza restaurativa deve opporsi alla catastrofe. L'uomo barocco «si aggrappa al mondo», rimane ancorato all'immanenza, alla natura. Non esiste alcuna escatologia barocca, afferma Benjamin. L'aldilà è svuotato, il cielo è sgombro, mentre il sovrano è chiamato a tenere insieme nel suo *status* giuridico-politico la continuità della vita associata, prima di consegnarla inevitabilmente

[24] Benjamin, *Il dramma barocco,* p. 39.

[25] *Ibid.*, p. 40.

[26] Cfr. Gentili, *Lo stato di eccezione come regola.*

alla morte[27]. Vi è, dunque, una tensione tra mondo e trascendenza di cui il sovrano si fa carico in quanto figura del tutto immanente che rappresenta la storia. Nel barocco l'immanenza della creatura diventa l'unica cornice e l'unico specchio concavo nel quale si specchia la realtà morale. Il sovrano è concepito come vertice della creazione, tiranno onnipotente e crudele, il quale desta ammirazione anche nei suoi eccessi, quando commette i più terribili delitti o è trascinato dalla pazzia. Dal «fratricidio, come nel *Papinian* di Gryphius, o l'incesto, come nella *Agrippina* di Lohenstein, o l'infedeltà, come nella *Sophonisbe* dello stesso, o l'uxoricidio come nella *Mariamne* di Hallmann»[28], il barocco è, secondo Benjamin, la scena di quel sovrano che, a causa della sua posizione gianica, tra la «dignità gerarchica illimitata di cui Dio lo ha investito» e la «miseria della propria condizione umana», può divenire sia tiranno sia «vittima di quella stessa dignità gerarchica illimitata»[29].

È in questo senso che Benjamin definisce il dramma barocco come dramma di 'tiranni' e 'martiri'. I drammi che erano incentrati sulla figura del re/tiranno erano rivolti ai regali «pessimi» che incutevano paura e reverenza, quelli rivolti agli «ottimi», invece, erano dei drammi 'martirologici' che servivano a suscitare compassione:

> Il tiranno e il martire sono, nel Barocco, i due volti di Giano della testa coronata. Sono le due modalità estreme, e necessarie, dell'essenza regale. Per quanto riguarda il tiranno, ciò è facilmente comprensibile. La teoria della sovranità, per la quale è esemplare lo stato d'eccezione con le prerogative dittatoriali che ne conseguono, impone senz'altro di intendere la figura del sovrano nel senso del tiranno[30].

È qui che Benjamin cita in nota le ricerche di Schmitt. Nel dramma barocco la trascendenza è ridotta a pura immanenza e viene a coinci-

---

[27] Benjamin, *Il dramma barocco,* pp. 40-1: «L'uomo del barocco si aggrappa tanto al mondo perché si sente trascinato insieme con esso verso una catastrofe. Non esiste alcuna escatologia barocca, ma un meccanismo che accumula ed esalta i frutti della terra prima di consegnarli alla morte. L'aldilà è svuotato di tutto […] resta così sgombro un ultimo cielo, un puro vuoto che potrà annientare dentro di sé, con catastrofica violenza, la terra. […] Nel dramma barocco il monarca e il martire non si sottraggono all'immanenza».

[28] *Ibid.*, p. 45.

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid.*, p. 44.

dere nella figura dittatoriale del sovrano, il quale incarna nella sua corporeità finita, nei suoi vizi, nella sua inadeguatezza e indecisione, il potere illimitato della sua regalità storica. In questa teoria della sovranità, la sovrapposizione tra potere assoluto e umanità del sovrano, fa sì che il destino del re barocco risieda nel manifestare in maniera paradossale la propria umanità. La regalità diviene fardello e sofferenza, fino ad assumere alcuni tratti martirologici[31]. Il re barocco è, per Benjamin, un figura cristologica interpretata, però, in senso immanente. Numerosi sono gli esempi in cui i sovrani rappresentati assumono delle caratteristiche che rimandano alla sofferenza di Cristo. Eppure, esse non hanno nulla in comune con i tratti religiosi del martirio. Il martire/sovrano «non si sottrae all'immanenza»[32]. È uno stoico radicale che arriva ad accettare torture e morte dando prova di sé in situazioni che implicano, ad esempio, un conflitto per la corona o una disputa religiosa:

> Compito del tiranno è la restaurazione dell'ordine nello stato di eccezione: una dittatura, la cui utopia sarà sempre quella di porre, al posto dell'instabile divenire storico, la ferrea costituzione delle leggi di natura. Ma a uno scopo non diverso mira anche la tecnica stoica: dominare le passioni in quello che è per l'anima uno stato d'eccezione. Anch'essa persegue una nuova creazione che ripercorra a ritroso il cammino della storia[33].

Molte sono le donne raccontate in questa condizione stoica e sacrificale, come ad es. la *Catherina von Georgien* di Gryphius o la *Maria Stuarda* di Haugwitz. Nel dramma barocco il sovrano o la sovrana virtuosa è un/una martire stoico/a che dà prova di sé nel controllo e nel dominio delle passioni.

Benjamin arriva ad affermare che per questioni che riguardano la struttura stessa del dramma, dietro ogni dramma della tirannia si na-

---

[31] *Ibid.,*p. 45: «Lo spirito del dramma regale si manifesta chiaramente in questo: che nella fine tipica del re dei Giudei sono intessuti anche i tratti della tragedia martirologica […] vittima della dignità gerarchica illimitata di cui Dio lo ha investito, egli ricade nella miseria della propria condizione umana»; cfr. anche, p. 47: «Così come Cristo soffre, in quanto re, in nome dell'umanità, così secondo la visione degli scrittori barocchi ha da soffrire la maestà *tout court*»; e p. 48: «Non occorre perciò un'analisi più approfondita per rendersi conto che in ogni dramma della tirannia si nasconda un elemento del dramma martirologico».

[32] *Ibid.*, p. 48.

[33] *Ibid.*, p. 49.

sconda un dramma martirologico (*Märtyrerdrama*). Il tiranno/martire barocco rimane, però, fedele all'immanenza, non cerca alcuna fuga nella trascendenza. La sua è una sofferenza immanente, mondana, restaurativa e priva di escatologia. Non c'è trascendenza che salvi il tiranno dal suo destino di morte. La sua vittoria, come la sua sconfitta, si realizzano interamente sulla scena storica di questo mondo. Il tiranno è, dunque, vittima di una 'teologia politica' controriformistica e del tutto secolarizzata che non conosce più confronto con l'esperienza di vita cristiana.

3. *Amleto o Ecuba: l'irruzione della contingenza nel dramma*

Come abbiamo visto, il sovrano barocco non è, dunque, né un eroe tragico, né un martire religioso. Ed è proprio in virtù della differenza tra mito e storia, tra la figura antica dell'eroe regale e la figura barocca del sovrano assoluto, che Benjamin definisce il dramma barocco un «dramma cristiano secolarizzato»[34]. Tuttavia, il concetto di 'secolarizzazione' è adoperato in questo contesto in un senso molto diverso rispetto a quello schmittiano. Non sta infatti a denotare la sopravvivenza, seppure formale o svuotata, di concetti teologici nella dottrina giuridico politica moderna, quanto l'eliminazione e trasformazione della concezione biblica o medievale della storia, come escatologia salvifica, in storia 'naturale'. La storia, come storia universale, scompare, secondo Benjamin, dalla scena moderna. In questa secolarizzazione dell'elemento escatologico, la modernità ha sottratto all'uomo quell'aspetto dell'esistenza che eccedeva la vita, intesa in senso immanente, distinguendosi da essa. Il concetto barocco di creatura non rimanda più alla creazione biblica, ma a uno stato naturale che vive drammaticamente la perdita dell'elemento storico salvifico. Il barocco è, dunque, caratterizzato da una 'secolarizzazione' della storia cristiana, in quanto storia di salvezza, in quelle che sono le nuove leggi di natura. In quest'ordine immanente, il barocco supera le tensioni apocalittiche del Rinascimento, pur rimanendo tuttavia un'epoca cristiana. Confinato in una rigida immanenza, esso è dominato da un ordine controriformistico senza alcuna prospettiva sull'aldilà o su quello che Benjamin chiama 'Mistero medievale': «Dal punto di vista della filosofia della storia, l'ideale della Controriforma è l'*acme*: un'età dell'oro di pace e

[34] *Ibid.*, p. 53.

fioritura artistica, lontana da ogni tratto apocalittico, creata e garantita *in aeternum* dalla spada della Chiesa»[35].

Come abbiamo visto, le ricerche sul dibattito implicito tra Benjamin e Schmitt non sono certo una novità per chi si occupa di teologia politica. In molti si sono già impegnati a ricostruire i punti di convergenza tra la riflessione 'estetica' di Benjamin e quella, più politica, di Schmitt sullo 'stato di eccezione' e il ruolo storico, ma anche teatrale, del tiranno/dittatore. Quel che mi interessa ora, è di stabilire quali siano le differenze che allontano Schmitt da Benjamin nell'interpretazione del teatro barocco come lente attraverso la quale rileggere la genesi dello Stato moderno e del suo rapporto con la storia ed il teatro. Come ha affermato Sigrid Weigel, la più grande difficoltà nell'accostare il pensiero dei due autori risiede nel fatto che Benjamin non sia stato, propriamente, un teorico della secolarizzazione[36]. Il termine appare poche volte nei suoi testi e il suo metodo si contraddistingue, più che altro, per un approccio particolare ai concetti, alla lingua, all'arte e alle immagini che implica, sì, una prassi teorica che ha a che fare con la 'secolarizzazione' come lente attraverso la quale comprendere tali fenomeni, ma non con una vera e propria teoria storiografica. Questo atteggiamento metodologico caratterizza l'interpretazione della figura del sovrano barocco, un tiranno/martire 'secolarizzato', più immanente che trascendente, più stoico che religioso. Nell'*Amleto o Ecuba* si potrebbe dire che Schmitt prosegua, nella sua interpretazione di Shakespeare, lì dove Benjamin si era fermato; ovvero, sul problema della transizione storica dal Medioevo cristiano e dal Rinascimento 'apocalittico' al barocco moderno, come epoca che incarna una determinata idea di statualità. Nella *Premessa* del 1956, Schmitt evoca, infatti, proprio Benjamin e il suo *Trauerspielbuch*, dichiarandosi debitore di «preziose informazioni e di essenziali criteri interpretativi»[37] per ricomprendere l'*Amleto* a partire dalla sua situazione storica concreta.

Da Benjamin Schmitt riprende, da un punto di vista metodologico, la sua capacità di interpretare i contenuti del dramma barocco a partire dalla situazione storica concreta. Nel tabù della colpevolezza o innocenza della regina, riflesso nei dubbi di Amleto che non portano mai a una risoluzione concreta, ma rimangono sospesi in domande malinconiche e nell'indecisione del protagonista, è contenuto, secon-

35 *Ibid.*, p. 54.

36 Weigel, *Walter Benjamin. La creatura, il sacro, le immagini*, p. 22.

37 Schmitt, *Amleto o Ecuba*, p. 39.

do Schmitt, un nucleo storico inespresso. Affrancandosi dalle letture psicologistiche e soggettive, Schmitt propende per interpretare la madre di Amleto, Gertrude, come una figura che raffigurerebbe implicitamente la regina di Scozia, Maria Stuarda, poiché accomunate dai dubbi sulla loro implicazione nella morte del marito. Allo stesso modo Amleto rappresenterebbe Giacomo I, destinato a incarnare il potere regio degli Stuart, sempre più indebolito dalle vicende del suo tempo. Da qui, il sottotitolo esplicativo del saggio: *L'irrompere del tempo nel gioco del dramma* (dal ted. *Spiel*, it. gioco). La storia rimane, dunque, fuori dal dramma, eppure vi irrompe per lo spettatore a partire da alcuni indizi. Ma, oltre all'evidente analogia per i contemporanei di Shakespeare, tra i due personaggi teatrali e quelli storici, Schmitt vede nel dramma shakespeariano una rappresentazione di quelli che erano nuovi problemi posti dalla sovranità nel passaggio storico dal Medioevo all'epoca moderna. Anche in questo Schmitt segue le tracce di Benjamin. Nell'*Excursus II*, posto a termine del saggio, intitolato *Sul carattere barbarico del dramma shakespeariano. A proposito del* Dramma barocco tedesco *di Walter Benjamin*[38], Schmitt rimprovera a Benjamin di non aver colto, tuttavia, la differenza storica tra lo sviluppo delle dottrine della sovranità in ambito continentale e quello invece avuto sull'isola inglese[39].

Secondo Schmitt, il quale riprende in questo le sue posizioni già presenti nel saggio *Terra e mare*, l'Inghilterra ebbe uno sviluppo storico del tutto specifico rispetto al resto del continente europeo[40]. Mentre la sovranità nel continente ebbe a che fare con la realtà controriformistica e con una stabilizzazione progressiva dello Stato al fine di assicurare pace e stabilità interne, l'isola inglese prese un'altra strada, ovvero la strada del mare che la portò alla supremazia mondiale nei successivi secoli coloniali. Sebbene il dramma shakespeariano mostri delle analogie con l'evoluzione statuale dall'epoca rinascimentale al barocco, i drammi di Shakespeare si collocano tra due mondi. Essi non sono più dei drammi religiosi nel senso medievale del termine, ma neppure già

---

[38] C. Schmitt, *Sul carattere barbarico del dramma shakespeariano. A proposito del* Dramma barocco tedesco *di Walter Benjamin*, in Id., *Amleto o Ecuba*, pp. 109-16.

[39] *Ibid.*, p. 112: «Mi sembra tuttavia che dia poco peso alla differenza che intercorre fra la situazione complessiva dell'Inghilterra insulare e quella dell'Europa continentale, e quindi anche alla differenza che intercorre fra il dramma inglese e il dramma barocco tedesco del XVII secolo».

[40] Cfr. C. Schmitt, *Terra e mare*, Milano 2002.

statali o politici nel senso concreto che lo Stato e la politica hanno assunto nell'Europa continentale durante i secoli XVI e XVII:

Il dramma di Shakespeare non è più cristiano, ma non è neppure avviato verso la prospettiva dello Stato sovrano dell'Europa continentale, il quale, proprio perché aveva origine dal superamento delle guerre di religione, doveva essere neutrale sotto il profilo confessionale, e, anche se riconosceva una religione di Stato ed una Chiesa di Stato, lo faceva in base alla sua sovrana decisione statuale[41].

Tra il 1588 e il 1688, i cento anni in cui si realizzò la Rivoluzione inglese, nel continente avvenne il passaggio dal periodo instabile delle guerre civili di religione, ad «un nuovo ordine politico, lo Stato sovrano, un *imperium rationis* come lo chiama Hobbes, ovvero, un regno – non più teologico – della ragione oggettiva, la cui *ratio* pone fine all'epoca degli eroi, al diritto eroico, alla tragedia eroica»[42]. La secolare battaglia tra cattolici e protestanti venne superata attraverso una detronizzazione dei teologi, i quali, come afferma Schmitt, riattizzavano continuamente la guerra civile con le loro dottrine sul tirannicidio e la guerra giusta. Nacque, così, lo Stato moderno, fondato su esercito, polizia, finanza e giustizia. L'Inghilterra, secondo Schmitt, si distaccò, negli anni della Rivoluzione inglese, dal resto del continente, passando da una tradizionale esistenza legata alla terra a un'esistenza marittima. La sovranità inglese raffigurata nei dubbi di Amleto non è, dunque, controriformistica, come quella del barocco benjaminiano. Ed è in questo senso che si deve leggere la lettera di Schmitt a Viesel del 1973[43], in cui Schmitt afferma che il suo saggio su Hobbes del 1938 venne concepito come una risposta a Benjamin rimasta inosservata[44].

Come abbiamo visto, nel *Dramma barocco* Benjamin ci restituisce una figura martiriale molto particolare; quella teatrale del sovrano ba-

---

[41] Id., *Amleto o Ecuba*, p. 112.

[42] *Ibid.*, pp. 112-3. Schmitt si riferisce qui alla *Rechtsphilosophie* di Hegel.

[43] Cfr. Agamben, *Stato di eccezione*, p. 68. Agamben fa riferimento a questa lettera senza spiegare la relazione tra *Trauerspielbuch* e l'interpretazione schmittiana di Hobbes.

[44] Mi permetto qui di rimandare a B.M. Esposito, *La forma politica del Leviatano. Tra neutralizzazione e conservazione del conflitto*, in *Almanacco di Filosofia e Politica 3. Res publica: la forma del conflitto*, a cura di A. Di Gesu e P. Missiroli, Macerata 2021, pp. 163-78.

rocco, non più martire religioso, ma martire politico inteso in senso immanente. La mentalità giuridico-teologica del barocco esprime una tensione irrisolta verso la trascendenza che si traduce in una dottrina della sovranità assolutistica e immanentistica. La tesi di Benjamin è che il sovrano/martire rappresenti la storia e, in quanto tale, la caducità della pretesa di tradurre nella propria finitezza, mortalità e sofferenza, un ordine politico che si vorrebbe eterno e stabile. Questa non è la tesi di Schmitt, il quale risponde a Benjamin opponendo alla caratterizzazione del sovrano tedesco barocco, un altro concetto di sovranità legato, invece, allo specifico contesto storico in cui si sviluppò la monarchia inglese; una concezione che si trova tra Medioevo e modernità. Sulla scena del teatro shakespeariano è trasposta la situazione storica concreta di Giacomo I e Maria Stuarda, la tragicità della loro condizione sospesa; non del tutto medievale, né del tutto moderna[45].

Bianca Maria Esposito

[45] Riferendosi alla critica che Gadamer aveva mosso all'interpretazione schmittiana di *Amleto*, Taubes scrive a Schmitt, il 24 novembre 1978, una lettera in cui diviene chiara questa concezione della storicità che irrompe nel dramma: «Gadamer non capisce che il suo (e nostro) interesse filosofico non si rivolge a ciò che è privo di storia, ma appunto a ciò che è più che mai temporalmente determinato, che è irreversibilmente, e lo è in senso biblico o cristiano. Proprio come il *Credo* non racconta una favola mitica, ma, tramite l'inflessibile *sub Pontio Pilato*, si colloca in una concreta contingenza storica. In ciò consiste la fondamentale differenza fra la tragedia (pagana) e il dramma (cristiano). Proprio per questo anche Lei utilizza la parola mito in modo troppo vago. *Post Christum natum* il mito non c'è o non vale più: è *aufgehoben*. Anche ogni 'gioco' è trascinato suo malgrado nel vortice *sub Pontio Pilato*, dunque dal tempo come concreta storia contingente, e si ritrova irreversibilmente sulla strada a senso unico che porta al Giudizio Universale» (Taubes, *Ai lati opposti delle barricate*, pp. 78-9).

La coscienza di Thomas Hobbes. Martirio e verità nel *Leviathan*

Abstract: The essay addresses Thomas Hobbes' political science by analyzing it as a theoretical construction of a disciplining device that is implemented through the instrument of political representation. The 'life' of the leviathanic artifice is a system of words and actions regulated by the mediation of the representative sovereign. The theological parts of Leviathan are closely connected to the theory of the construction and functioning of the political body, outlining a specific image of the Christian commonwealth. This operation necessarily involves an argumentative construction that has the task of determining the limits of the practices of each individual participant in the life of the Commonwealth, to the point of delimiting the role that the dimension of individual conscience plays in each person's life. The essay shows that the theme of martyrdom is addressed by Hobbes precisely within this more general requirement.

Nella sua esposizione più matura[1], la scienza politica di Thomas Hobbes coincide con la costruzione teorica di un gigantesco dispositivo di 'disciplinamento' che si attua per via rappresentativa[2]. La 'vita' dell'artificio leviatanico è un sistema di parole e azioni normate dalla mediazione del sovrano rappresentante. In Hobbes, il disciplinamento assume un carattere sistematico: il corpo politico non è semplicemente un 'corpo disciplinato', è un corpo 'disciplinante'[3]. Alla luce di questo rilievo, le parti teologiche del *Leviathan* risultano strettamente connesse alla teoria della costruzione del corpo politico e del suo funzionamento, tanto come dispositivo giuridico conservativo, quanto come partico-

[1] Cfr. T. Hobbes, *Leviathan, or the Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiastical and Civil* (1651), Cambridge 2007[10] (trad. it. *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, Roma-Bari 1997).

[2] Cfr. P. Crignon, *De l'incarnation à la représentation. L'ontologie politique de Thomas Hobbes*, Paris 2012.

[3] Cfr. M. Piccinini, *Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes*, in *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cua di G. Duso, Roma 1999, p. 137.

lare modello di produzione e implementazione della vita[4]. In questo processo è coinvolta necessariamente una costruzione argomentativa che ha il compito di determinare i limiti delle pratiche di ogni singolo partecipante alla vita del *Commonwealth*, fino a spingersi a delimitare il ruolo che la dimensione della 'coscienza individuale' ricopre nella forma di vita di ognuno. Il tema del martirio nel *Leviathan* risulta essere affrontato precisamente all'interno di questa esigenza più generale.

1. *Il tempo del Leviatano*

La letteratura critica è ormai concorde nel concedere ai contenuti teologici del *Leviathan* di Hobbes un ruolo centrale nel processo di definizione della concettualità politica moderna[5]. Il testo hobbesiano evidenzia la centralità che assume la trattazione teologico-politica a partire dalla messa a tema della connessione tra temporalità e politica[6]. Con il *Leviathan*, Hobbes intende costruire una vera e propria 'macchina del tempo', un dispositivo disciplinante che si faccia carico della dimensione del futuro come elemento distintivo della costituzione umana. La crucialità del nesso temporalità-politica si esplicita in Hobbes attraverso la necessità di costruire lo spazio politico come luogo dell'assoluta 'prevedibilità' e 'garanzia' dell'attimo 'vitale' successivo: un presente integralmente omogeneo, un *continuum* chiuso all'irruzione del mutamento politico. Questa lettura permette di cogliere la stretta concatenazione che lega in Hobbes antropologia, politica e teologia, un'imponente argomentazione che tenta di risolvere il problema del futuro in quanto questione cruciale dell'intera vicenda umana attraverso la 'spazializzazione del tempo'[7].

---

[4] Cfr. L. Bernini, M. Farnesi Camellone, N. Marcucci, *La sovranità scomposta. Sull'attualità del* Leviatano, Milano-Udine 2010; S. Marcenò, *Biopolitica e sovranità. Concetti e pratiche di governo alle soglie della modernità*, Milano-Udine 2011.

[5] Per un attraversamento storico-critico di questa impostazione ermeneutica cfr. M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Macerata 2013.

[6] Cfr. J.G.A. Pocock, *Time, History and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes*, in Id., *Politics, Language and Time. Essays on political Thought and History*, New York 1973, pp. 148-201.

[7] Cfr. G. Fiaschi, *Il desiderio del Leviatano. Immaginazione e potere in Thomas Hobbes*, Soveria Mannelli 2014.

Il ‘patto’ è lo schema che mira a rendere prevedibile il tempo futuro. L’apertura al futuro, propria del desiderio umano[8], genera paure e speranze[9], e trova nella figura del patto la forma razionale di un suo possibile controllo. In virtù del dispositivo rappresentativo, il tempo del patto deve coincidere perfettamente con il tempo della vita del *Commonwealth*, scandendone in ogni istante lo scorrere omogeneo. Il patto trova il suo pieno significato solo ‘presupponendo’ il meccanismo della rappresentazione come ‘processo permanente’[10]. Il tempo del *Commowealth* coincide con il presente assoluto della sovranità, principio immanente del corpo politico che ricostituisce artificialmente e incessantemente un preciso codice di produzione e di riproduzione della vita. Con il termine ‘vita’ il progetto antropologico hobbesiano designa una specifica modalità di riproduzione degli individui e una precisa organizzazione della loro relazione. Infatti, la peculiare natura appetitivo-deliberativa che Hobbes assegna agli uomini risulta intelligibile solo nello scenario dello sgretolamento della società tradizionale (o di *status*) e del conseguente avvicinamento alla società mercantile che si sta compiendo[11].

Hobbes attua una perfetta sovrapposizione tra politica e rappresentazione giuridica del potere[12], costruendo la logica della sovranità attorno alla questione ‘della vita e della morte’. Con questa mossa egli scopre l’arcano del potere, il fatto che esso ‘rende liberi’[13], cioè ‘incatena’ con leggi riconosciute come proprie da ogni suddito. Il Leviatano agisce come dispositivo di disciplinamento, attuato per via rappresentativa e organizzato in un sistema di parole e di azioni normate dalla sovranità. Quest’ultima deve imporre alla vita del corpo politico una temporalità meccanicisticamente omogenea e lineare, scandita nella sequenza di antecedenti-conseguenti, sostituendola alla temporalità del corpo naturale, densa di possibilità ma mortalmente rischiosa per la conservazione della vita. L’antropologia hobbesiana, infatti, presenta

---

8 Cfr. Hobbes, *Leviatano*, p. 78.

9 Cfr. *ibid.*, p. 45.

10 Cfr. L. Jaume, *Hobbes et l’État représentatif moderne*, Paris 1986.

11 Cfr. É. Marquer, *Léviathan et la loi des marchands. Commerce et civilité dans l’œuvre de Thomas Hobbes*, Paris 2012.

12 Cfr. G. Duso, *La rappresentanza politica: genesi e crisi del concetto*, Milano 2003.

13 Cfr. S. Chignola, *L’impossibile del sovrano. Governamentalità e liberalismo in Michel Foucault*, in *Governare la vita. Un seminario sui Corsi di Michel Foucault al Collège de France (1977-1979)*, a cura di S. Chignola.Verona 2006, p. 50.

una dinamica temporale segnata dall'apertura al futuro che, con il suo carico di indeterminatezza e imprevedibilità, mette continuamente a rischio la vita stessa[14]. L'artificio leviatanico, regolando la temporalità del desiderio umano, *riconduce il tempo storico alla sua corrispondenza con lo spazio fisico*. Nella riduzione del tempo allo spazio, che permette l'equiparazione del movimento del corpo desiderante con il moto meccanico, si cela l'arcano dell''artificiale eternità' della costruzione leviatanica[15]. Certo, ogni singolo Leviatano 'vive' *nella* storia e perciò rimane inevitabilmente un Dio 'mortale', destinato a cadere vittima di un suo simile o del ribollire irrazionale delle passioni umane; ma esso deve essere al contempo pensato come situato nella 'relativa eternità' che gli garantisce l'artificio della rappresentazione inteso come processo permanente.

La 'riduzione' del tempo allo spazio della sovranità si compie tramite l'assorbimento e l'organizzazione dei processi vitali orientati alla crescita e alla trasformazione, come momenti omogenei e fungibili del corpo politico razionalizzato[16]. L'opera di 'uniformizzazione' e 'sincronizzazione' attuata dal dispositivo di sovranità insiste sui rapporti di proprietà, sui sistemi privati, sulla famiglia, sull'intera organizzazione della vita. Attraverso la spazializzazione del tempo, la sovranità ha il compito di penetrare l'intero mondo vitale per articolarlo in sistemi subordinati, omogenei e compatibili. L'ordine sociale di convivenza, ottenuto tramite l'artificio della sovranità, permette di differire in un futuro regolato e prevedibile di una temporalità stabile le dinamiche del soddisfacimento dei desideri. L'ordine della sovranità permette agli uomini di calcolare sui tempi e di elaborare una 'coscienza specifica' di questa possibilità di computazione, nonché di elaborare una specifica *ratio* politica, cioè la specifica capacità di calcolo per la previsione e la progettazione sul futuro della vita associata[17]. Il processo di sincronizzazione permette di scandire la 'vita' nella sua integralità sul tempo univoco della sovranità[18], ma da questa processualità risulta esclusa ogni iterazione fra la staticità della costruzione formale e la dinamicità

---

[14] Cfr. Hobbes, *Leviatano*, p. 100.

[15] Cfr. *ibid.*, pp. 162-5.

[16] Cfr. *ibid.*, pp. 187-238. Inoltre G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna 1993.

[17] Cfr. G. Borrelli, *Semantica del tempo e teoria politica in Hobbes*, «Il pensiero politico», 15/3, 1982, pp. 83-142.

[18] Cfr. F. Izzo, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Roma-Bari 2005, pp. 187-9.

della trasformazione del corpo politico, poiché quest'ultima porterebbe inevitabilmente alla morte dell'automa-Leviatano. Ciò che l'artificio leviatanico non può sopportare, pena la sua estinzione, è un orizzonte temporale aperto al mutamento della 'forma' politica, cioè una tensione 'ri-formatrice' orientata su coordinate qualitativamente differenti dalla riproduzione dello spazio politico, quella attuata incessantemente dal processo di autorizzazione del potere[19].

L'artificio del Leviatano, dunque, abolisce la 'multivocità dell'esperienza nel tempo', rendendo effettivo solo il tempo lineare e calcolabile di un presente assoluto. Il tempo del *Commonwealth* disinnesca la densità qualitativa insita nell'interconnessione di passato, presente e futuro, magma entro cui Hobbes vede annidarsi la possibile implementazione di un plesso pulsionale disordinante. Rispetto a questo problema, il binomio 'speranza-religione' diventa uno dei principali luoghi di insistenza del processo disciplinante operato dal dispositivo della sovranità, e costringe Hobbes a 'ricostruire' una nozione di cristianesimo adeguata al funzionamento di questo stesso dispositivo[20].

La passione della speranza, legata intrinsecamente alla peculiare dinamica del desiderio umano e costitutiva per l'orientamento delle pratiche di vita dei cristiani, porta con sé una tensione verso il futuro foriera dell'indice dell'impermanenza dell'ordine artificiale. Essa, infatti, può spingersi fino a proiettare l'immaginazione di una vita felice 'oltre' al tempo 'garantito' dalla sovranità, fino a motivare gli uomini a una pratica di trasformazione dell'esistente capace di interrompere il processo di rappresentazione del potere comune. La speranza è la passione che permette agli uomini di porre qualcosa al di sopra della pura conservazione della vita, intesa tanto in senso meramente biologico, quanto come modalità di riproduzione organizzata in base a fini predeterminati. In base a ciò, è possibile considerare le parti teologico-politiche del *Leviathan* come l'estremo tentativo di disciplinare questa passione. La speranza assume valenza politica quando si lega a istanze teologiche 'cristiane' che collocano l'esperienza umana all'interno di una 'storia della salvezza' ancora aperta, oppure quando esse sostengono la necessità di una pratica di vita in comune adeguata alla possibilità dell''irruzione messianica' nella temporalità umana[21]. L'artificio hobbesiano necessita di mostrare tanto la perfetta *chiusura* della 'storia

---

[19] Cfr. Hobbes, *Leviatano*, p. 134 e *ibid*., p. 276.

[20] Cfr. M. Farnesi Camellone, *Thomas Hobbes e la cristianità del Leviatano. Sulla duplice funzione della sovranità*, «Etica & Politica», 20/2, 2018, pp. 245-64.

[21] Cfr. D. Weber, *Hobbes et l'histoire du salut. Ce que le Christ fait à Léviathan*, Paris 2008.

della salvezza', quanto l'assoluta intangibilità del tempo della sovranità rispetto all'istanza messianica. In questa prospettiva, la terza e la quarta parte del *Leviathan* risultano finalizzate a un duplice obiettivo: sottrarre alla chiesa papista il monopolio sul tempo futuro; sottrarre alle sette degli 'entusiasti' la prospettiva della pienezza dei tempi.

Questo quadro costituisce una sorta di macrotesto in cui inserire la trattazione hobbesiana del martirio[22], almeno per come è svolto nelle pagine del *Leviathan*. Tuttavia, il tema non sembra avere esclusivamente una funzione esplicativa rispetto a una dottrina teologico-politica già costituita (soprattutto rispetto al tema della temporalizzazione dell'*eschaton*); piuttosto, esso si presenta come snodo cruciale tanto per la determinazione di quest'ultima, quanto per la definizione della nozione di 'coscienza' nel complesso della teoria hobbesiana[23].

Il tema del martirio mette in luce con chiarezza la logica intrinseca all'ermeneutica biblica hobbesiana, che consiste in un costante movimento di ritorno alla 'lettera' delle Sacre Scritture. Per Hobbes, interpretare il testo biblico significa ristabilirne la specifica leggibilità, al di là della stratificazione delle letture che ne ha corrotto il senso. I problemi relativi alla determinazione dello statuto del martire non solo rientrano precisamente in questa logica, ma forniscono anche il quadro teologico, politico e giuridico all'interno del quale Hobbes affronterà la questione dell'eresia[24]. Infine, il tema del martirio evidenzia gli effetti teorici, politici e teologici della concettualizzazione del rapporto tra 'coscienza' e 'verità'; per Hobbes la figura del martire deve far emergere i limiti delle condotte di chi non si accontenta della riproduzione/implementazione della vita individuale garantita nello spazio-tempo della sovranità, ma che pretende di orientare la propria coscienza e, dunque, la propria 'pratica' di vita, a un riferimento al 'vero' che eccede questo campo. Il problema del martirio è il luogo in cui può sfaldarsi il principio dell'autoconservazione individuale che sostiene l'obbligazio-

[22] Cfr. A.P. Martinich, *The Two Gods of* Leviathan. *Thomas Hobbes on Religion and Politics*, Cambridge 1992, pp. 231, 284, 303-4; Id., *A Hobbes Dictionary*, Oxford-Cambridge 1995, pp. 37, 117, 203-4; J. Lemetti, *Historical Dictionary of Hobbes's Philosophy*, Lanham 2012, p. 76, p. 113.

[23] Cfr. Weber, *Hobbes et l'histoire du salut*, pp. 25-123.

[24] Cfr. T. Hobbes, *Appendix ad Leviathan* (1668), in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophicaquae latine scripsitomnia in unum corpus nunc primum collecta*, vol. V, London (rist. anastatica Aalen 1966), III, pp. 511-69 (trad. it. in *Scritti teologici*, Milano 1988, pp. 205-55).

ne politica, ma è anche lo specchio della mancata autoevidenza dell'unicità del modo di vita riprodotto dal dispositivo di sovranità.

2. *Il martirio come 'eccezione' negli* Elements *e nel* De cive

Hobbes prende in considerazione a più riprese, ma in modi diversi, un'*unica possibile eccezione al primato del principio di autoconservazione della vita*: il caso del martirio per motivi religiosi[25]. Hobbes affronta il tema attraverso argomentazioni che dagli *Elements* al *Leviathan*, passando per il *De cive*, mutano, rispecchiando la sempre maggiore centralità che nella sua riflessione politica viene ad assumere la definizione del cristianesimo come religione adeguata alla vita regolata dal dispositivo di sovranità.

Negli *Elements of Law Natural and Politic*[26] il tema del martirio viene introdotto alla fine della trattazione riguardante la distinzione tra leggi umane e leggi divine (II, 6.14), svolta sullo sfondo della difficoltà di pensare l'assoluta soggezione a un uomo (il sovrano) data l'assoluta soggezione di ogni essere umano a Dio Onnipotente (II, 6.1). Una volta stabilito che l'interpretazione della Scrittura dipende dall'autorità sovrana, Hobbes definisce le leggi umane come atte a governare le parole e le azioni degli uomini, «non la loro coscienza» (II, 6.3)[27]. Rispetto a questo argomento si presenta la difficoltà imposta dal principio secondo cui qualsiasi cosa sia contro coscienza è peccato (II, 6.12). Hobbes ammette questo principio, ma ne nega l'applicabilità rispetto all'obbedienza dovuta alla legge del sovrano: in questo caso l'obbedienza non solo non può essere ritenuta un peccato, ma a rigore essa non può essere nemmeno contro coscienza. Si tratta dell'assunzione di una 'scissione strutturale del soggetto'. Poiché la coscienza consiste in un 'giudizio' e in 'un'opinione permanente' di un uomo, una volta che egli abbia trasferito a un altro il proprio 'diritto di giudicare', allora ciò che gli verrà comandato coinciderà necessariamente con il proprio giudizio. Ciò significa che il soggetto, ubbidendo alla legge, agisce sempre e solo secondo la propria coscienza, anche se *non in base alla propria coscienza privata*. Ne segue che è peccato qualsiasi cosa fatta contro

[25] Cfr. R. Tuck, *Hobbes*, Oxford-New York 1989, p. 71.

[26] Cfr. T. Hobbes, *Elements of Law Natural and Politic* (1640), London 1969 (trad. it. *Elementi di legge naturale e politica*, Milano 2004).

[27] Cfr. Martinich, *A Hobbes Dictionary*, pp. 81-2.

la propria coscienza privata solo nei limiti di ciò che le leggi lasciano alla libertà di ognuno, e in nessun altro caso. Qualsiasi cosa un uomo faccia, credendo in coscienza che sia un male, lo è effettivamente solo nel caso che egli possa 'legittimamente' evitare di farla. Per Hobbes risulta evidente, in base all'esperienza di ognuno, la 'verità' per cui gli uomini non cercano solo la libertà di coscienza o delle loro azioni, ma anche la libertà di persuadere gli altri circa le loro opinioni: ogni uomo desidera che l'autorità sovrana non ammetta che vengano affermate altre opinioni che quelle che egli stesso sostiene.

Tratteggiato questo quadro, Hobbes afferma che, per un cristiano, 'non esiste' la difficoltà di obbedire sia a Dio che all'uomo in un *Commonwealth* cristiano. Il caso assimilabile al martirio viene introdotto nell'argomentazione solo a questo livello: colui che ha ricevuto la fede cristiana, essendosi precedentemente sottoposto a un'autorità infedele, è esonerato dall'obbedienza al proprio sovrano in materia di religione? Poiché tutti i patti di obbedienza sussistono per la conservazione della vita umana:

> sembra ragionevole pensare che se un uomo preferisce sacrificare la propria vita *senza resistenza* piuttosto che obbedire ai comandi di un infedele, in questo difficile caso egli se ne è esonerato in modo sufficiente. Infatti, nessun patto obbliga oltre il massimo sforzo; e se un uomo non può assicurare se stesso di adempiere a un giusto dovere, quando per questo egli abbia la certezza della morte presente, tanto meno ci si può attendere che un uomo adempia a quel dovere, per cui crede nel suo cuore che sarà dannato in eterno[28].

Nel *De cive*[29] Hobbes discute del martirio trattando di ciò che è necessario per entrare nel regno dei cieli, più specificamente all'interno della dimostrazione dell'assenza di contrasto, in un *Commonwealth* cristiano, fra i comandi di Dio e quelli del sovrano (XVIII, 13). I sovrani che si professano cristiani non possono ordinare che i loro sudditi offendano e neghino il Cristo, perché facendolo professerebbero di fatto di non essere cristiani. Se i cittadini devono ubbidire al sovrano in tutte le cose che non sono contrarie ai comandi di Dio, se i comandi di Dio in un *Commonwealth* cristiano sono (rispetto alle cose 'temporali') le leggi emanate dal sovrano, e se (rispetto alle cose *spirituali*)

---

[28] Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, p. 170.

[29] Cfr. T. Hobbes, *De cive. The Latin Version* (1642-1647), II, Oxford 1984 (trad. it. *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, Roma 2002).

le leggi del *Commonwealth* coincidono con quelle della Chiesa – in quanto il *Commonwealth* cristiano e la Chiesa sono «la stessa cosa» (XVII, 20) – pronunciate da pastori debitamente ordinati dal sovrano, allora risulta evidente che nel *Commonwealth* cristiano si deve obbedienza a chi ha il potere supremo, in tutte le cose, tanto 'spirituali' che 'temporali'. Se chi ha il potere non è cristiano, è per Hobbes incontrovertibile che un cittadino cristiano gli deve la stessa obbedienza in tutte le cose temporali; quanto alle spirituali, cioè a quelle che riguardano il modo di adorare Dio, si deve seguire una 'Chiesa cristiana'. Infatti, l'ipotesi della fede cristiana è che sulle cose soprannaturali Dio non parla, se non per mezzo degli interpreti cristiani della Sacra Scrittura. Cosa accade se ciò non è concesso dal sovrano, o se egli ordina di fare qualcosa di contrario ai comandi di Dio? Nemmeno in questo caso Hobbes permette una pratica di resistenza attiva, poiché «questo sarebbe contro il patto civile. Cosa si deve fare, allora? Andare a Cristo attraverso il martirio. Se a qualcuno questo appare troppo duro a dirsi, allora è certissimo che costui non crede con tutto il cuore che Gesù è il Cristo, *il figlio del Dio vivente* (altrimenti desidererebbe morire ed essere con Cristo), ma vuole eludere l'obbedienza dovuta per patto allo Stato, simulando la fede cristiana»[30].

Tanto negli *Elements* quanto nel *De cive*, dunque, Hobbes sembra ammettere il martirio del cristiano come 'pratica di resistenza passiva'. Ciò che qui è rilevante non sembra essere l'esiguo spazio che Hobbes si trova costretto a concedere, affrontando il nesso tra cristianesimo e obbedienza, a questa forma di disobbedienza individuale in quanto tale, che egli ben si premura di relegare nell'assoluta impoliticità. Piuttosto, questi testi mostrano il permanere di una difficoltà in questa prima versione della teoria hobbesiana dell'obbligazione politica, cioè la possibilità di una prassi contraria al mero principio di autoconservazione, la possibilità, che eccede il limite della riproduzione ordinata della vita, di un rapporto tra coscienza e verità (giudizio di verità) capace di attivare una condotta contraria al comando del sovrano. Possiamo perciò, in questi testi, leggere il martirio come un luogo di mancata presa della logica della sovranità in quanto dispositivo di disciplinamento degli individui, e dunque come luogo di risorgenza, per quanto limitato, di un nesso tra l'azione del soggetto e il riferimento a un''istanza di verità' che non coincide con la modalità di vita 'perpetuata' nell'obbedienza al

[30] *Ibid.*, p. 246.

sovrano. Nel *Leviathan*, l'esegesi biblica applicata al tema del martirio avrà il compito preciso di barrare questa possibilità.

3. *Il martirio nel Leviathan e i limiti della coscienza*

Nel *Leviathan*, il tema del martirio viene introdotto all'interno della discussione relativa alle pratiche che i cristiani possono attuare per evitare la persecuzione, nel contesto più generale della trattazione del potere ecclesiastico. Secondo Hobbes, il divieto da parte di un'autorità sovrana di credere in Cristo è di per sé inefficace, «perché il credere e il non credere non dipendono mai dai comandi degli uomini»[31]. Anche nel caso in cui al cristiano venga richiesta dal sovrano un'affermazione verbale di diniego della propria fede, non si tratterebbe che di «un atto esteriore e quindi niente di più di un qualsiasi altro gesto con cui manifestiamo la nostra obbedienza; in ciò un cristiano, che mantiene salda in cuor suo la fede di Cristo, gode della stessa libertà che il profeta Eliseo concesse a Naaman il Siriano»[32].

Il caso di Naaman è emblematico. Convertito al Dio di Israele, egli è costretto dal suo legittimo sovrano a inchinarsi pubblicamente all'idolo Rimmon, negando così il vero Dio come se l'avesse fatto con le parole[33]. Nel Vangelo, Cristo condannerà un tale diniego della vera fede condotto di fronte agli uomini[34]. Hobbes risolve questa difficoltà riportandola nell'alveo della piena identificazione tra azione pubblica di un suddito e azione dell'autorità sovrana, cioè interamente all'interno del dispositivo di rappresentazione. Qualsiasi azione compiuta da un suddito in obbedienza al proprio sovrano, e dunque non compiuta per rispettare la legge civile, «non è imputabile a lui ma al suo sovrano; e non è lui che in questo caso rinnega Cristo davanti agli uomini, ma colui che lo governa e la legge del suo paese»[35].

Alla possibile obiezione di incompatibilità di questa dottrina con la vera fede cristiana, Hobbes risponde con un controesempio. Il caso presentato è quello di un suddito di un *Commonwealth* cristiano che sia di fede maomettana e che venga obbligato dal suo legittimo so-

---

[31] Hobbes, *Leviatano*, p. 405.

[32] *Ibid.*

[33] Cfr. 2 *Re* 5, 17.

[34] Cfr. *Mt* 10, 33.

[35] Hobbes, *Leviatano*, p. 406.

vrano, sotto pena di morte, al servizio divino della Chiesa cristiana. Chi afferma che il maomettano «sia *obbligato in coscienza* a soffrire la morte per tale causa piuttosto che obbedire all'ordine del suo principe legittimo […] autorizza tutti i cittadini a disobbedire ai loro principi, in difesa della loro religione, sia essa vera o falsa»[36]. Chi invece afferma che dovrebbe obbedire, ma nega l'interpretazione condotta sull'esempio di Naaman, per Hobbes non fa altro che concedere a se stesso ciò che nega a un altro, contrariamente tanto alla parola di Cristo[37], quanto alla legge di natura.

All'interno di questo quadro interpretativo delle Sacre Scritture, teso a sussumere integralmente l'agire dei sudditi nell'obbedienza al sovrano, e dunque a scindere il piano della coscienza nel suo rapporto con la fede da quello della sua pubblica manifestazione, le figure dei martiri all'interno della storia della Chiesa diventano per Hobbes un problema cruciale. Essi hanno rinunciato forse alla propria vita senza necessità? Per rispondere a questa questione Hobbes introduce una distinzione «tra coloro che sono stati messi a morte per tale causa; di questi, alcuni sono stati chiamati a predicare e a professare pubblicamente il regno di Cristo; altri non hanno avuto una tale chiamata e nulla di più della fede è stato loro richiesto»[38]. I primi sono dei 'veri' martiri, perché sono stati messi a morte per aver portato 'testimonianza' che Gesù Cristo è risorto dai morti. Infatti, secondo ciò che Hobbes considera l'esatta definizione del termine, un martire «è un testimone della resurrezione di Gesù il Messia, cosa che nessuno può essere se non coloro che conversarono con lui sulla terra e lo videro dopo che fu risorto: infatti, un testimone deve aver visto ciò di cui rende testimonianza altrimenti la sua testimonianza non è valida. E che nessuno, se non costoro, possa a rigore essere chiamato martire di Cristo»[39]. L'essenza del martire, dunque, coincide con la testimonianza diretta della verità trasmessa attraverso di lui. Si tratta, per Hobbes, di ritornare alla definizione scritturale del martirio: non si tratta di un atto di rinuncia alla vita, né di un atto di confessione di fede, ma di un atto che possiede il senso materiale della testimonianza oculare e della narrazione delle cose viste.

Hobbes osserva che colui che deve essere testimone della 'verità', cioè della verità fondamentale della fede cristiana secondo cui Cristo

---

[36] *Ibid.*, corsivi aggiunti.

[37] Cfr. *Lc* 6, 31.

[38] Hobbes, *Leviatano*, p. 406.

[39] *Ibid.*, p. 407. Cfr. *Atti* 1, 21-22.

è risorto, deve aver avuto un'esperienza diretta di essa, e quindi essere un discepolo che ha conversato con lui e che l'ha visto prima e dopo la sua resurrezione. Il martire in senso stretto, dunque, può essere solo uno dei discepoli originari, «mentre coloro che non lo furono non possono testimoniare niente di più di quanto hanno detto i loro predecessori e sono perciò solo testimoni della testimonianza di altri uomini, solo testimoni in seconda o martiri dei testimoni di Cristo»[40].

Questa interpretazione del martirio permette a Hobbes di affermare che colui che, per sostenere una propria dottrina ricavata dai Vangeli e dagli Atti degli apostoli (o in cui egli crede prestando fede all'autorità di un privato), si opporrà all'autorità del sovrano rappresentante, è lontanissimo dall'essere un martire di Cristo o un martire dei suoi martiri. Vi è solo un articolo di fede che rende degni di questo nome, e cioè che «Gesù è il Cristo», ma testimoniarlo nel martirio significa poterlo testimoniare per via diretta o, in seconda battuta, testimoniare il racconto di un testimone diretto della resurrezione di Cristo. In ogni caso, comunque, non «è la morte del testimone, ma la testimonianza stessa che fa il martire; infatti, la parola non designa altro che l'uomo che porta testimonianza, venga o meno egli messo a morte per la sua testimonianza»[41].

Questa limitazione del significato del martirio ha effetti decisivi sullo statuto della predicazione. Chi si incarica di 'propria iniziativa' della predicazione dell'articolo fondamentale della fede cristiana (che Gesù è il Cristo, il Messia risorto), sembrerebbe essere un testimone della fede cristiana e di conseguenza un martire (si consideri il termine declinato tanto in modo diretto, quanto indiretto). Egli, tuttavia, non è obbligato in nessun modo a subire la morte per tale causa «perché, non essendo stato chiamato a questo compito, essa non gli viene richiesta; e non deve lamentarsi se non riceve la ricompensa che si aspetta da coloro che non l'hanno mai messo all'opera. Dunque, nessuno può essere un martire, né di primo né di secondo grado, a meno che abbia ricevuto il mandato di predicare Cristo che si è fatto carne»[42]. In questo modo, Hobbes limita la dimensione del martirio a chi testimonia il messaggio cristiano tra gli infedeli. Cristo ha inviato i suoi Apostoli e i suoi settanta discepoli, con l'*autorità* di predicare, «non ha mandato

[40] Hobbes, *Leviatano*, p. 407.

[41] *Ibid.*

[42] *Ibid.*, p. 408.

tutti quelli che credevano. E li ha mandati dai non credenti»[43]. In un *Commonwealth* cristiano, perciò, martiri non ce ne possono essere.

Nel *Leviathan*, dunque, il martirio viene interamente slegato dalla messa a repentaglio della vita del cristiano e viene identificato con la testimonianza della fede in Cristo legata all'esperienza diretta e al ricevimento di un mandato di predicazione tra gli infedeli. Non solo nel *Commonwealth* cristiano non c'è posto per i martiri, per coloro che di una 'verità' custodita nella coscienza fanno una pratica pubblica che considerano valere più della conservazione della loro stessa vita, ma il martirio come 'pratica di verità' non coincide con la rinuncia alla vita nemmeno tra gli infedeli. Anche se il sovrano rappresentante è un infedele, egli non avrà infatti motivo di mettere a morte un cristiano se quest'ultimo si comporterà come tale, se cioè non porterà la sua fede a motivo di sedizione. Ciascuno dei sudditi cristiani che gli si oppone:

> pecca contro le leggi di Dio (poiché tali sono le leggi di natura) e respinge il consiglio degli Apostoli, i quali esortano tutti i cristiani a obbedire ai loro prìncipi, e tutti i fanciulli e servi a obbedire ai loro genitori e ai loro padroni, in ogni cosa. Quanto alla loro *fede*, essa è un fatto 'interiore' e 'invisibile'; essi godono della stessa licenza concessa a Naaman, e non hanno bisogno di esporsi al pericolo per essa. Se non di meno lo fanno, devono aspettarsi di essere ricompensati in cielo e non lamentarsi del loro legittimo sovrano, e tanto meno muovergli guerra. Infatti, chi non si rallegra per ogni giusta occasione di martirio, non possiede la fede che professa, ma pretende solo di averla, per fornire un pretesto alla propria ribellione. Ma quale re infedele – sapendo di avere un suddito che aspetta la seconda venuta di Cristo, dopo che il mondo presente sarà stato distrutto dal fuoco, che intende allora obbedire a Cristo (intenzione che consegue dal credere che Gesù è il Cristo) e che *nel frattempo* si ritiene vincolato a obbedire alle leggi di quel re infedele (cosa che tutti i cristiani sono obbligati *in coscienza* a fare) – sarà irragionevole al punto da mettere a morte o da perseguitare un tale suddito?[44]

L'esegesi biblica del *Leviathan* ci consegna una precisa interpretazione del cristianesimo e delle pratiche che i cristiani devono tenere nei confronti dell'autorità sovrana, sia essa cristiana o infedele. Inoltre, essa, rispetto alla figura del martire, ha prodotto la netta separazione tra coscienza individuale e pratica di vita. Per farlo, Hobbes ha

[43] *Ibid*.

[44] *Ibid*., pp. 486-7.

dovuto slegare la dimensione della testimonianza della verità da ogni pratica che intenda opporsi, anche passivamente, all'autorità sovrana. Tutto ciò ci consegna un uomo hobbesiano, in quanto suddito cristiano, strutturalmente 'scisso' tra una dimensione interiore e una pratica esteriore di obbedienza. Questa scissione è ciò che il dispositivo di rappresentanza deve continuamente riassorbire per poter compiere efficacemente la sua funzione disciplinante. Ciò che Hobbes intende barrare in via definitiva è un rapporto 'attivo' tra verità (giudizio di coscienza) e pratiche di vita. La tenuta di questo dispositivo, che ha dovuto scendere sul piano 'storico' dell'esegesi biblica per tentare di suturare gli spazi di anomalia che la sua strutturazione formale lasciava aperti, si mostrerà sempre garantita 'per tutto il tempo' in cui gli uomini che lo abitano rimarranno legati al principio di conservazione e alla riproduzione di modalità di vita organizzate al ritmo del dispositivo sovrano. Nel momento in cui, se non uno solo, ma almeno alcuni dubiteranno dell'assolutezza di questa dimensione, se praticheranno una vita che non abbia come fine la propria riproduzione e implementazione, ma muoveranno a una pratica comune orientata da un condiviso 'giudizio di verità', allora i martiri torneranno a far paura al Leviatano.

Mauro Farnesi Camellone

Erik Peterson e Carl Schmitt, un'armonia contrastante

Abstract: Both, Schmitt and Peterson, follow Kierkegaard's lesson: eternal truth is born over time through the paradox of Jesus Christ. What distinguishes the two Catholic thinkers are the consequences of this truth. Peterson declines Kierkegaard's thought in a distinctly meta-historical sense, affirming the 'infinite qualitative difference' of time and eternity, whereas Schmitt's position recognizes the complementarity of the terms of the relationship which, however, appears as a relationship of forms and not of substances and, therefore, exquisitely tragic. A real break that requires a 'leap' not guaranteed by a rational truth/certainty. The distance, the fracture, however, finds – for both thinkers – an (im)possible and contingent solution in the context of those *res mixtae*, in the boundaries between immanence and transcendence, in which – in fact – the decision comes into play. Personal responsibility: it is the radical political choice of the Christian – embodied by the figure of the martyr apostle who decides to discriminate between *Káysar* and *Kýrios* – that confirms the theological political connection and 'saves' the world, the concreteness, from the eschatological end.

Armonia contrastante
come nell'arco e nella lira
Eraclito, *Frammenti, 51b*

1. *Le fonti del conflitto*

Carl Schmitt, nella sua *Teologia politica II*[1], risposta rimandata per più di trent'anni alla 'liquidazione' della teologia politica concepita da Erik Peterson[2], definisce l'analisi del teologo cattolico una «teologia

[1] C. Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano 1992.

[2] E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia 1983. Tale saggio del 1935 costituì il tentativo di dimostrare l'impossibilità teologica della teologia politica,

del dogma assoluto»[3]. La teologia dogmatica si differenzia dalle libere scienze dello Spirito perché è la prosecuzione della rivelazione divina. In tal modo la teologia non tradisce il proprio compito salvifico: «La teologia è la prosecuzione del *logos* diventato carne; essa è possibile solo tra l'Ascensione e il ritorno del Cristo, tutto il resto è attività di scrittore, fantasticheria e giornalismo teologico»[4]. Come nota acutamente Schmitt, «il teologo cristiano appartiene a un determinato stato ecclesiastico»[5], non può essere considerato uno scrittore qualunque. In tale *status*, il teologo argomenta concretamente di Dio proprio perché, nel cristianesimo, il *logos* si è materializzato e ha parlato di Dio e del suo regno. Con l'affermazione di tale concezione vincolata della teologia, Peterson, secondo Schmitt, ha superato la crisi che la teologia liberale soffriva dopo la fine della Prima guerra mondiale. Una crisi che era, in definitiva, crisi degli esiti mondanizzanti, culturali e conciliativi del protestantesimo tedesco nell'era del crollo dell'istituzione imperiale. Peterson, in sintesi, vincola il teologico al dogmatico e, dunque, al mistero trascendente umilmente accettato. Rompe il legame tra teologia e istituzione politica statale perché, in definitiva, rompe il legame ritenuto asfissiante tra fede e mondo. Egli definisce il significato autenticamente cristiano della Storia quale spazio dello svolgimento ulteriore della Rivelazione, attraverso la teologia appunto, ma è risoluto nell'affermare che l'assolutizzazione e iper-valutazione del contingente non può inquinare, confondere, attraverso pretese identità legittimanti, due piani che rimangono sostanzialmente distinti.

Il teologo si attiene, in un'ottica chiaramente polemica contro le possibili istanze salvifiche del potere mondano, alla dottrina agostiniana delle 'due Città' e sottrae l'ambito teologico all'influenza del politico. Si realizza una chiara dissociazione dualistica, si afferma una differenza radicale, quella, in definitiva, tra Creatore e creatura. Schmitt parte da questa dissociazione per criticare la dotta analisi del teologo cattolico. Analisi che, nello svolgimento delle tesi del saggio *Il monoteismo*, giunge alla liquidazione del monoteismo come problema politico e alla rottura cristiana con 'ogni' teologica politica.

Secondo il giurista, invece, lo svolgimento della modernità non con-

---

in C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del 'politico'*, Bologna 1972.

[3] Schmitt, *Teologia politica II*, p. 15.

[4] *Ibid.*

[5] *Ibid.*, p. 16.

sente l'attualità di dualismi così radicalmente proposti. Nel regno della confusione metafisica moderna le dicotomie 'spirituale-temporale' e 'trascendenza-immanenza' non esprimono più concetti nettamente distinguibili, in quanto sono venute meno, travolte dal proliferare di nuove istanze teologistiche di matrice politico-rivoluzionaria, le istituzioni classicamente rappresentative di tale dualismo metafisico: Chiesa e Stato. In altre parole, non si può, oggi, definire 'il politico' solo partendo dallo Stato, né 'il teologico' solo dall''Assoluto' delineato dalla Chiesa.

L'affermarsi, dunque, di nuove soggettività teologico-politiche ha comportato, secondo Schmitt, la perdita del monopolio della forza da parte dello Stato a favore di comunità salvifiche (partiti, sindacati, nuove 'chiese' della razza, dell'*ethos* e dell'*ethnos*) che hanno reso non più delimitabile, alla sfera statale appunto, l'ambito della politica e del conflitto metafisico correlato.

2. *Il prototipo Eusebio*

Nel secondo capitolo di *Teologia Politica II*, Schmitt affronta l'argomento più famoso del ragionamento liquidatorio di Peterson, quello secondo il quale è l'affermazione dogmatica della Trinità a impedire una teologia politica cristiana. Non può esservi nessuna corrispondenza mondana tra un rapporto teologico così 'assurdo', la Trinità appunto, e una qualsiasi realizzazione o teorizzazione politica[6].

[6] In verità, una qualche 'corrispondenza analogica' sarebbe individuabile nell'ambito politico creaturale, per esempio nel contesto del 'triumvirato': «Quando i soldati di Bisanzio, costituiti nell'anno 660, pensavano, in aggiunta all'imperatore già esistente, di eleggere due nuovi imperatori, procedevano in modo trinitario: "Noi crediamo nella Trinità; noi incoroniamo tre imperatori"» (P. Koslowski, *Monoteismo politico o dottrina della Trinità? Possibilità ed impossibilità di una teologia politica cristiana*, in *La comunità. La sua legge, la sua giustizia*, a cura di R. Panattoni, Padova 2000, p. 48). O ancora, nel tentativo di limitare l'onnipotenza dello Stato 'sovrano', per Kelsen l'essenza della Trinità sta nell'autolimitazione del Cristo-Dio che si sottomette all'obbedienza del Padre, nell'obbligo, dunque, verso se stesso di Dio stesso, come specifica in un passo che Koslowski cita da *Dio e Stato*: «Ad essa [l'obbedienza *intra-trinitaria*] corrisponde esattamente la celebre dottrina dell'obbligo dello Stato verso se stesso, che forma il nocciolo della teoria del diritto statuale. Lo stato di diritto, essenzialmente diverso dal potere onnipotente, e perciò Stato 'sovrano', assoluto, la cui essenza non

Con ciò Peterson 'liquida' le teologie politiche giustificazioniste di matrice radicalmente monoteista, cioè quelle 'dell'arianesimo subordinazionista' (nel quale Cristo è subordinato al Padre) e della 'monarchia divina unitarista'. Peterson, secondo Schmitt, compie la sua 'analisi liquidatoria' attraverso l'enfatizzazione di un esempio storico, l'Impero Romano, e di un caso concreto, l'insegnamento di Eusebio di Cesarea. Schmitt, infatti, considera non rigoroso tale approccio e limitato il materiale probatorio raccolto dal teologo, domandandosi, conseguentemente, se il caso specifico di teologia politica analizzato da Peterson, quello di Eusebio nel suo nesso giustificativo con l'Impero Romano, non sia altro che «un esempio illustrativo»[7].

Si tratterebbe, dunque, solo di un prototipo negativo costruito ad arte e strumentale a una tesi: «Lo straniamento della formulazione odierna del problema [la teologia politica] è riuscito a Peterson mediante uno straniamento storico ottenuto con l'aiuto del prototipo Eusebio; esso tuttavia non può salvare il suo verdetto apoditticamente vacuo»[8]. Nel merito della svalutazione operata da Peterson circa il significato della teologia politica, Schmitt denuncia, inoltre, la mancata considerazione del valore pubblicistico della *theologia civilis* degli antichi greci e romani e la riproposizione di tale significato in ambito cristiano. Per Schmitt, infatti, non può non cogliersi, anche in ambito cristiano, la valenza pubblicistica della fede vissuta e professata, il suo essere, ap-

è vincolata da alcuna norma, deve tuttavia alla fine diventare stato di diritto, trasformandosi in esistenza legale, in persona giuridica. Lo stato stabilisce un ordine legale – anche per lui è essenziale stabilire un ordine legale – e, dopo averlo posto, sottomettere spontaneamente se stesso a quest'ordine legale» (cfr. Koslowski, *Monoteismo politico o dottrina della Trinità*, p. 57).

[7] Schmitt, *Teologia politica II*, p. 38.

[8] *Ibid.*, p. 71. Peterson, dunque, compie un'affermazione dogmatica, con un'indiscutibile ricaduta politica, per mezzo di un singolo caso storico che viene generalizzato, come evidenzia Koslowski: «Poiché nel IV secolo il problema politico [del monoteismo] era teologicamente liquidato, cioè non era più possibile un'analogia immediata tra sovrano celeste e terrestre, esso è impossibile anche per la storia successiva della teologia politica e può ancora soltanto rappresentare un abuso dell'annuncio cristiano. Ora, nello stesso Peterson, nella sua liquidazione di ogni teologia politica, è riconoscibile un interesse politico e nel suo trattato del 1935 è riconoscibile una polemica contro la teologia politica dei Cristiano-Tedeschi, per cui si deve vedere nella posizione dello stesso Peterson un pezzo di teologia politica» (Koslowski, *Monoteismo politico o dottrina della Trinità*, p. 46).

punto, teologia della *polis*, di un fenomeno che esce dalle angustie del culto privato e della fede interiore. Una teologia del carattere pubblico e del *nomos* che supera la fede individuale incarnandosi nell'ecclesia, nel mondo: «essa [la teologia politica] fa parte dell'identità e continuità politica di un popolo […]. È vero che la Chiesa di Cristo non è *di* questo mondo e della sua storia, ma essa è in questo mondo. Ciò significa: essa prende e dà spazio, e spazio qui significa: impermeabilità, visibilità e pubblicità»[9].

È evidente che in tale valorizzazione della contestualizzazione storica del cristianesimo, il contingente assume il ruolo cardine di spazio pubblico coessenziale alla fede, oggetto della capacità formativa del religioso. La fede attraverso il culto, il sacrificio, il memoriale, l'istituzione, ma anche il rimando analogico a un ordine sostanzialmente inattingibile, fornisce direzione e governo all'immanenza anche se la squalifica. Di contro, l'utopia del teologico puro nell'esaltazione di rapporti teologici intraducibili mondanamente e di un'escatologia intima, riduce l'immanenza a mera occasione di testimonianza di una 'fede totalmente altra' e la storia umana diviene indifferente alla storia della Salvezza.

Secondo Peterson lo spazio pubblico del religioso non coincide con quello storico-mondano e converge verso la realtà ecclesiale in movimento diretta all'uscita dalla Storia e verso una politica orientata all'eterno esclusivo e irripetibile. Tale impostazione fornisce un senso estremo alla verità secondo la quale 'la Chiesa di Cristo è in questo mondo': infatti, sta nella Storia, come ci è stato, appunto, Cristo: 'segno di contraddizione', strumento salvifico di sacralizzazione dell'uomo e non del suo tempo e del potere.

In tale differenza di prospettive non può non scorgersi una differente risposta al mistero della presenza/assenza di Dio nel tempo intermedio. Sia Schmitt che Peterson fanno proprio l'insegnamento di Kierkegaard: 'la verità eterna nasce nel tempo attraverso il paradosso di Cristo', ma ciò che, a nostro parere, li divide è la conseguenza di tale epifania paradossale e illogica.

Per Schmitt, ciò significa che il tempo è la dimensione di possibile spiritualizzazione dell'umano. Una spiritualizzazione che si attua attraverso la mediazione e il governo dell'autorità. Attraverso il riconoscimento – necessario per sfuggire alla tentazione autonomistica e autoassolvente tipica dell'anarchismo, vero 'spirito negativo' del mo-

[9] Schmitt, *Teologia politica II*, p. 40.

derno – dell'analogia di funzioni tra teologia e politica, nell'ottica della salvaguardia 'dall'alto' dell'autentico umano.

Per Peterson, invece, è l''eterno' il punto di partenza e di arrivo di ogni riflessione sulla presenza/assenza di Dio nella Storia e, per ciò, la pretesa di governo della teologia politica, nella sua impossibile commistione di sacro e di profano, è da rigettare *in toto* quale deviazione dalla purezza della verità.

3. *Contro l'immanentizzazione dell'«eschaton» e la figura dell'apostolo martire*

L'antitrinitarismo di Eusebio, dunque, consente un'interpretazione politica della fede che però, da sola, non può bastare a fondare la teologia politica dell'impero cristiano. È l''escatologismo immanentista', la scorretta interpretazione della 'vera pace' a consentire la deviazione definitiva che rischia di obliare la trascendenza del teologico, dal momento che «non tanto come ariano sospetto per la sua scorrettezza dogmatico-trinitaria, ma come falso escatologo per la sua eccessiva valutazione dell'impero romano nella storia della salvezza Eusebio diventa il prototipo di una teologia politica impossibile»[10].

La distanza che separa, dunque, il cristianesimo dalle sue possibili declinazioni analogiche e giustificazioniste dipende, essenzialmente, dalla differenza tra regno di Dio e Storia. Ed è per questo che al centro della posizione di Peterson sta Agostino e il suo concetto di Pace così alternativo e lontano dalla *pax romana*[11]. La pace Augustea, infatti, per Peterson interprete del *De civitate Dei*, non rientra nella dinamica provvidenzialistica sostenuta da Eusebio e, in seguito, anche da Ambrogio e Orosio, ma esprime una funzione storica di ordine, laica e desacralizzata, che non contraddice la verità per la quale, nonostante le momentanee tregue, la *civitas* terrena è, comunque, nonostante i regni cristiani, un luogo di conflitto fino alla fine dei tempi.

La pace che il cristiano brama non è appannaggio di nessun impero, di nessun potere con pretese salvifiche, ma è solo il 'dono finale', 'ultimo', di Colui che è più in alto di ogni ragione. Il modello agostiniano delle 'due Città', dunque, serve a Peterson per scongiurare, attraverso la tensione dialettica e politicamente inafferrabile della pace escatolo-

[10] *Ibid.*, p. 60.

[11] Cfr. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, p. 71.

gica, qualsiasi sacralizzazione degli ordinamenti politici esistenti che vengono ridotti ad ordini strumentali, secondari e, soprattutto, caduchi e transitori. Schmitt dal canto suo problematizza tale dualismo e evidenzia come la trascendenza, nel tempo presente, sia declinabile, innanzitutto, come oblio e assenza. Un oblio e una assenza di Verità che 'inquina' – per fortuna – la auto posizione legale del moderno.

Schmitt, infatti, lamenta che il teologo, attraverso il richiamo all'autorità indiscussa di Agostino, si sia strumentalmente cullato nell'astrattezza di una «conclusione edificante»[12], senza comprendere davvero ciò che è significativo. E ciò che è significativo sta nella paradossale e confusa combinazione di teologico e politico, di trascendenza e immanenza, di aldilà e aldiquà, che si manifesta nella modernità che sconta l'assenza di Dio. Una combinazione che giunge a sempre più pericolose conseguenze di 'iperpoliticizzazione' dei conflitti ideali, economici e sociali, in un'epoca in cui trionfa l'oblio di ogni autorità mitigante.

Non accettare tale tragedia del moderno e rifugiarsi nel puro teologico, in tal senso, non può che contribuire paradossalmente a scatenare le velleità sostitutive dei poteri mondani, pronti a occupare uno spazio pubblico qualificato come 'impuro' e indifferente per la vera Fede. Di contro, ammettere l'esistenza di linee di confine instabili e l'operatività cogente di una trascendenza assente ma davvero inestinguibile come fonte di crisi e di destabilizzazione d'ogni potere, significa mitigare la scientificità di un progresso inteso come inarrestabile e automatico e 'salvare' lo stesso concetto di autorità, di tradizione, di storia. Per Peterson, invece, non c'è spazio nella storia della salvezza per l'autorità mondana, fosse anche l'ordine di un impero cristiano. Schmitt, di converso, così si esprime:

la pace mondiale dell'imperatore Augusto, che Eusebio glorifica, non ha posto termine agli orrori delle guerre e delle guerre civili. La pace mondiale di Costantino Magno non è neanche durata a lungo. Per questo né l'una né l'altra è vera pace. Peterson chiama "discutibile" una pace siffatta e oppone alla pace di *Augusto* la pace veramente cristiana di *Agostino*, che porterà solo il Cristo che ritorna alla fine dei tempi. Né Cesare né Augusto né Costantino Magno erano in grado di porre fine alle guerre e alle guerre civili. La pace di Agostino della *Civitas Dei* ha potuto fare ciò? Il millennio di papi e imperatori e di una

[12] Schmitt, *Teologia politica II*, p. 60.

teologia della pace agostiniana riconosciuta da entrambi fu parimenti un millennio di guerre e di guerre civili[13].

Il giurista tedesco, quindi, dispone polemicamente sullo stesso piano la pace augustea e quella di Agostino, chiedendo conto anche a quest'ultima del suo fallimento mondano. Neanche quella agostiniana, dunque, sarebbe vera pace? Il dubbio schmittiano, dubbio strumentale alla tesi dell'erroneo rifugio nella mistica, sembra, però, disconoscere il valore della fede nonostante tutto, nonostante il millennio cristiano di guerre e di sangue, nonostante il paradosso dell'apparente inefficacia storica del cristianesimo, anche perché – come ha giustamente precisato Lettieri – «proprio la traducibilità della pace cristiana in ordine storico politico è quanto Peterson denuncia come del tutto fuorviante»[14]. Per Schmitt, invece: «l'argomentazione di Peterson si muove in una separazione di puro-teologico e impuro-politico, in una disgiunzione assolutamente astratta, nella cui conseguenza egli può trascurare ogni realtà concreta, commista di spirituale-temporale, del concreto accadere storico»[15]. Il giurista, in aggiunta, vede nella posizione teologica di Peterson tutt'altro che una presa di posizione apolitica ma, a conferma della duttilità metafisica del paradigma teologico-politico, proprio «una risposta politica a una domanda politica»[16], ossia un ritorno ideologico alla teologia per rispondere alla crisi d'identità del protestantesimo tedesco acuita dall'avvento di Hitler. La rigida separazione propagandata da Peterson, dunque, è spiegabile – per Schmitt – a

---

[13] *Ibid.*, p. 74.

[14] G. Lettieri, *Riflessioni sulla teologia politica in Agostino*, in *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, a cura di P. Bettiolo e G. Filoramo, Brescia 2002, p. 248, nota 72. Lettieri ancora osserva: «Malgrado Agostino consideri originariamente la conversione del *saeculum* al cristianesimo come provvidenziale realizzazione allegorica del millennio apocalittico, la contestualizza soltanto in ambito ecclesiastico, e niente affatto politico-imperiale. Non si dà affatto, per Agostino, una *res publica* ovvero un *imperium christianum* di tipo eusebiano o orosiano, come Peterson afferma e come lo stesso Schmitt sa benissimo e riconosce apertamente, essendo costretto, nel *Nomos della terra*, a tener fuori Agostino – dato della massima importanza – dalla *traditio* dell'ideologia sacrale patristico-medievale della *res publica cristiana*. Per Agostino, con l'assoggettamento dei dèmoni al potere trionfante di Cristo, l'impero, lo Stato diviene ormai una realtà del tutto secolare, neutralizzata» (*ibid.*, p. 236).

[15] Schmitt, *Teologia politica II*, p. 66.

[16] *Ibid.*, p. 68.

partire dal contesto storico in cui è emersa, comprendendosi, in definitiva, come strumento di opposizione al nazismo, come netto rifiuto per la legittimazione metafisica del potere emergente, espresso attraverso l'utilizzazione di un mito politico negativo: il cesaropapismo e il bizantinismo[17].

Peterson, in effetti, in produzioni pressoché coeve al saggio *Il monoteismo* – ma politicamente lontane dal contesto polemico *contra Schmitt* e il nazismo – riconosce come vera e per niente liquidabile la relazione di senso tra cristianesimo e mondo politico. Nesso, ad esempio, che si sviluppa in ambito cultuale:

> avendo il culto della Chiesa questa relazione originaria con la sfera politica avverrà che cerimonie del culto imperiale potranno venir accolte nella messa. Annovero fra queste la processione durante la messa (sia col Vangelo, sia con le specie eucaristiche), con agitar di turibolo e con accompagnamento di candele. In tutto questo ritengo molto verosimile un influsso delle cerimonie del culto imperiale[18].

Lo stesso, per altro, si potrebbe dire dell'uso cristiano del concetto di 'vittoria': chi vince, nel cristianesimo, è, paradossalmente, il sangue dell'Agnello immolato. Tale concetto teologico, pur analogo nel significato di trionfo e nella struttura sistematica a quello politico, è trasfigurato nel suo contenuto e solo in tal modo può fondare una nuova *polis*.

Sempre sullo stesso tema Peterson[19] si richiama all'autorità del capitolo quinto dell'*Apocalisse*. In esso si narra di Giovanni che scoppia in lacrime convinto che nessuno, né in cielo, né sulla terra, avesse il

---

[17] Secondo Nicoletti: «Che a Peterson stesse a cuore un chiaro obiettivo politico e cioè l'opposizione al nazismo, è testimoniato dal saggio *Existentialismus und protestantische Theologie* in cui cita Heidegger come esempio di una teologia secolarizzata che ha trasposto la decisione per Dio nella decisione per il Führer» (M. Nicoletti, *Il problema della «teologia politica» nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica*, in *Teologia politica*, a cura di L. Sartori e M. Nicoletti, Bologna 1991, p. 60, nota 116). In tal senso, la stessa asserita separazione di teologia e politica assumerebbe una precisa valenza politica contingente e così, in definitiva, la presunta teologia pura non potrebbe compiere nessuna rottura con la 'teologia politica', in quanto, in fondo, la riproporrebbe nella consequenziale scelta politica.

[18] E. Peterson, *Il libro degli Angeli. Situazione e significato dei santi Angeli nel culto*, Roma 2008, p. 44, nota 31.

[19] Cfr. *ibid.*, p. 45.

potere di aprire i sigilli del volume che sta in mano al Re eterno. A consolarlo interviene un vegliardo che dice: «Non piangere; ecco il leone della tribù di Giuda, il discendente di Davide, ha vinto per aprire il libro e i suoi sette sigilli» (*Ap* 5, 5). Il fatto che la 'vittoria di Cristo' conservi solo un legame analogico (ma comunque un legame) con il significato delle vittorie terrene lo dimostra ancora meglio il successivo versetto 6: il leone di Giuda è un «Agnello immolato», uno sconfitto mondano, dunque, a cui proprio in virtù di questo paradosso della ragione appartiene il potere 'altro' del cielo. La *polis* celeste, dunque, trascende la *polis* terrena, come il potere della 'vittoria' dell'Agnello trascende e sconfessa, negando ogni legittimità, il potere mondano che, per ciò, è cristianamente desacralizzato. Ciò che si salva è l'analogia, l'espressione storica di un simbolismo politico-religioso. Ovviamente, quello che è profondamente diverso – sia per Peterson che per Schmitt – è il centro di riferimento spirituale cui il simbolo analogo rimanda: è lo scacco escatologico che si contrappone nettamente a ogni sapere e volere mondano. La cognizione escatologica della Chiesa, infatti, non s'identifica con la sapienza politica, in quanto quest'ultima dipende esclusivamente dalla situazione concreta e particolare mentre la prima è «cognizione ultima (suprema)»[20].

Nel saggio del 1937 *I testimoni della verità*[21], ancora, Peterson conferma il nesso teologico-politico e tratta della scelta politica radicale dei cristiani incarnata dalla figura dell'apostolo martire: «essi sono mandati come pecore tra i lupi: dal che si desume, come sottolinea sant'Agostino in una delle sue prediche, che i lupi sono la maggioranza; per questa ragione sono le pecore a essere mandate tra i lupi, e non i lupi in mezzo alle pecore»[22]. Il martirio cristiano, così come analizzato dal teologo, non è la difesa estrema di una opinione politica, né è comprensibile solo come zelo umano verso la propria fede: è, più propriamente, una chiamata divina nel nucleo indisponibile da parte dell'umano. È, paradossalmente, una scelta indipendente da funzione o volontà: «è Cristo stesso che chiama al martirio, è lui che ne fa una grazia speciale»[23]. Questo atto di testimonianza, dunque, è frutto della fede in Cristo e, come tale, non può per sua natura essere relegata nel privato ma vive appunto della confessione pubblica di appartenenza a

---

[20] *Ibid.*, p. 47.

[21] E. Peterson, *I testimoni della verità*, Milano 1954.

[22] *Ibid.*, p. 13.

[23] *Ibid.*, p. 22.

un altro mondo: «il martire manifesta l'esigenza della Chiesa di Gesù Cristo ad affermarsi pubblicamente»[24].

Questa affermazione pubblica, in quanto radicalmente distante dalle regole e dai giudizi del mondo, è, dunque, essenzialmente 'politica', nel senso dell'affermazione della *polis* di Dio in contrapposizione con la *polis* degli uomini. In fondo, per Peterson, la natura politica e pubblica del martirio è la natura politica e pubblica della Chiesa ma, lo ribadiamo, non sussiste identità di sostanze tra martirio e potere umano; il confronto, infatti, tra l'esigenza di affermazione pubblica della fede cristiana e l'affermazione pubblica dello stato politico si staglia su un abisso insormontabile che può far riconoscere solo analogie espressive e strumentalità simbolica. Confessare infatti, sottoposti al giudizio pubblico dell'autorità statale, la fede in Cristo – nelle fauci del Leviatano come i martiri – può solo 'sconfessare' e mai giustificare la gloria di questo mondo; testimonia, dunque, la giustizia di un altro mondo, di una altra e nuova *polis* che è da venire: la giustizia di Cristo che «sta realmente alla destra di Dio per rivelare il tribunale futuro, da parte del quale un giorno i giudici di questo mondo, siano essi Giudei o pagani, saranno giudicati»[25].

In tale contesto, nel quale, propriamente attraverso la figura del martire, il Figlio si rende visibile, l'ortodossia si sposta dall'ambito teologico per entrare in quello esistentivo e diviene 'ortoprassi', in quanto risiede nella 'risposta positiva e umile' alla chiamata di Cristo al martirio attraverso l'obbligazione in coscienza alla professione di fede e alla testimonianza.

In *Testimoni della verità*, più chiaramente, dunque, che nel saggio *Il monoteismo*, il legame strumentale e di asservimento di sacro e potere mondano viene contraddetto – come eminente scelta politica cristiana – non alla luce esclusiva del pensiero generale oggettivo e distante, ma nella tangibilità esistenziale della testimonianza concreta di fede che manifesta storicamente il 'salvifico dualismo' che oppone le 'cose ultime' dalle 'penultime'; ciò che emerge è la valenza storica e metastorica insieme di una scelta individuale che è anche politica, nel senso di pubblica e polemica, ma che non riveste una forma consueta di potere e di successo, ma ha la forma cristologica della sofferenza che fa fronte

[24] *Ibid.*, p. 24.

[25] *Ibid.*, p. 25.

contro la legittimazione trascendente del 'politico', contro il tentativo di mondanizzare il religioso[26].

L'analisi di Peterson (conviene a questo punto sottolineare nuovamente il dato) non contesta la possibilità di una opzione politica cristianamente orientata; anzi, la imprescindibile pubblicità del martirio ('confessante la fede' nella procedura di un giudizio mondano) impone una presa di posizione decisiva che si scontra, così, con la viltà dei più e con la privatizzazione pavida della fede:

> Ma ecco che l'uomo, ahimè, è tanto vile che si ribella contro questo annunzio eroico [quello scaturente dalla morte dei martiri]. Dalla lettera di San Giovanni alla chiesa di Laodicea, nell'*Apocalisse*, noi conosciamo il giudizio di Gesù nel confronto dei vili. "Conosco le tue opere. So che non sei freddo e non sei bollente. Fossi tu freddo o bollente! Ma perché tu sei tiepido e non sei né freddo né bollente, io ti vomiterò dalla mia bocca" (3, 15-16)[27].

La chiamata al martirio cristiano provoca, dunque, una decisione politica del singolo che si sostanzia nella confessione pubblica dell'appartenenza, nella sofferenza, al 'regno' di Dio. Tale confessione obbedisce a un ordine politico 'altro', alla potenza del Cristo trionfante e 'conosciuto nel cuore' che edifica e fonda il pensiero e l'azione umana coerente con tale conoscenza. Non c'è spazio, quindi, per nessuna neutralità politica: «nel tempo del martirio non c'è più la possibilità, nell'ordine politico, di un'azione basata sul concetto della pura neutralità. Di fronte alla rivelazione di Gesù Cristo anche la sfera politica deve manifestarsi»[28]; e ancora: «Questo fatto ci conferma che la "neutralità" del liberalismo in presenza di Cristo non può essere mai altro che uno stadio transitorio»[29].

Secondo Peterson, l'azione politica cristiana, dunque, obbedisce alla potenza di Cristo e rigetta quella dell'Anticristo, rigettando, con ciò, ogni falso ordine politico che, mancando di orientamento metafisico, risolva ogni azione sul piano della versatilità, del pluralismo irresponsabile. La 'testimonianza della verità per fede' sfugge la neutralità,

---

[26] Cfr. S. Heid, *Testimonianza e martirio in Erik Peterson. Fondamento biblico - sviluppo agiografico e liturgico*, in Id. *et al.*, *Erik Peterson: La presenza teologica di un outsider*, Città del Vaticano 2012, pp. 367 sg.

[27] *Ibid.*, p. 54.

[28] *Ibid.*, p. 47.

[29] *Ibid.*, p. 48, nota 1.

come anche ogni confusione di ordini diversi palesando, con la forza dello scandalo e del paradosso, due possibili errori politici: il 'neutralismo liberale' e la sua deriva formalistico razionale, ma anche il 'decisionismo tragico ed occasionalista' orientato al 'nulla spirituale', che potremmo definire, con Schmitt, 'romantico':

Poiché Cristo, rivelandosi al martire, gli dà anche la visione di ciò che manca di un orientamento metafisico, e in conseguenza di ciò che riposa sul falso ordine politico. Perché la politica, che ha il suo campo di azione nel mondo della versatilità, è sempre tentata d'abbandonare l'orientamento metafisico che conduce all'assoluto, di cercare i suoi dei nel mondo del pluralismo [...] quest'assenza ultima di orientamento metafisico, in un ordine politico che non ha ricevuto la sua potenza da Dio, trova la sua espressione simbolica nella Babilonia che tiene nella mano la coppa di vino (*Apocalisse*, 28, 3). Il pluralismo del mondo politico che, nel tempo della rivelazione, può elevarsi fino a diventare versatilità metafisica, è diventato un'ebbrezza che fa bere tutte le nazioni della terra[30].

Allo stesso tempo Peterson si preoccupa di chiarire come la scelta politica cristiana, in quanto determinata da un ordine che non è di questo mondo, non può trovare 'identità sistemiche' con nessun governo politico mondano:

Nessuno può aprire i rotoli del libro che è nella mano di Dio, nessuno può romperne i sigilli. Nessun angelo, nessun uomo, nessun demone; soltanto il "leone di Giuda", che ha vinto, ne è capace. Ciò suppone senza dubbio l'idea che una conoscenza si fonda sopra una vittoria nell'ordine politico. Il pensiero è determinato dall'ordine politico ma come la vittoria del "leone di Giuda" trascende tutte le altre "vittorie" nell'ordine politico puro e semplice, allo stesso modo il pensiero che si appoggia sulla "vittoria dell'Agnello" trascende di conseguenza anche ogni conoscenza uscita da un ordine politico puro e semplice[31].

VINCENZO MUSOLINO

---

[30] *Ibid.*, pp. 49-50.

[31] *Ibid.*, p. 46.

Testimoni di libertà. Spunti di simbolica politica a partire da alcune pagine kierkegaardiane

Abstract: According to a conventional view of political relations, the connection between power and sovereignty, between suffering and martyrdom, seems to be decisive. And yet, it is far from decisive. Starting out from some pages of Søren Kierkegaard in which power does not deny *pathos*, and *pathos* does not exclude power, this paper focuses on the categorical function of martyrdom, capable of enlivening consensus when public dynamics are reduced to pure domination, on the one hand, and pure servitude on the other. In freely disposing to passion, martyrdom acts both as an ideal presupposition and as a limit condition always present in the background of political systems – whether they're willed by God, by Modern Reason, by the People. His figure challenges political power to suffer, demanding the most provocative and evocative possible, thus invoking a passionate correspondence between those who command and those who obey in the legitimation of political obligation.

Chi mi nega potere e libertà
di stendere le braccia,
di esser mia stessa croce?
J. Donne

Secondo una visione convenzionale delle relazioni politiche, la corrispondenza tra 'potere' e 'sovranità', tra 'patire' e 'martirio', pare dirimente. Eppure, è tutt'altro che risolutiva. Prendo l'avvio da alcune pagine kierkegaardiane in cui il potere non nega il *pathos* – e il *pathos* non esclude il potere – per dar rilievo alla funzione categoriale del martirio, testimonianza in grado di vivificare il consenso quando la distanza tra governanti e governati prende le forme di un disinteresse reciproco che mortifica le dinamiche pubbliche, riducendole a puro dominio da una parte, e puro asservimento dall'altra. Travalicando la collocazione storico-culturale del fenomeno e le sue stratificazioni ideologiche agisce, cioè, da presupposto ideale e condizione limite al tempo stesso, sempre presente sullo sfondo dei sistemi politici – siano essi voluti da Dio, dalla ragione, dal popolo. Offrendosi all'assolutezza con

cui ogni potere chiede l'obbedienza, pur di mostrarne gli esiti dissolutivi, è figura paradigmatica che invoca la relazione 'appassionata' tra chi comanda e chi ubbidisce. Nel disporsi liberamente alla 'passione', il martire esige quanto di più provocatorio e suggestivo possibile dal potere: lo sfida a 'patire', testimoniando la potenza paradossale della sofferenza nella legittimazione dell'obbligo politico, istituito per servire e non per asservire. Il martire mostra il 'patire' come ciò che manca al potere, inteso non solo come ordine costituito ma anche come 'poter essere' – il divenire libero, e mai necessario, dell'ottica kierkegaardiana. Ciò che gli manca, dunque, non come ciò che non serve perché non trova esistenza nel confine logico del dominio, ma come ciò che è sempre possibile per 'poter essere altro'.

1. Le tribolazioni che animano Søren Kierkegaard e le sue pagine, non risparmiando i suoi lettori, rendono vivamente la difficoltà – se non l'impossibilità – di poter soddisfare alcun proponimento sistematico. A partire da questa consapevolezza, nel presente contributo intendo ripensare a come Kierkegaard immaginasse il governo dell'allora nascente società di massa, in senso non 'mondano' bensì 'religioso': «Ma governare in modo religioso, fare l'uomo di governo in modo religioso – asserisce polemico – è essere sofferente, governare in modo religioso è sofferenza», e questi sofferenti (i governanti) – prosegue – non osano abbandonare il loro compito per «senso di responsabilità dinanzi a Dio»[1].

Ora, pur ammettendo come riferimento un principio superiore che non sia divino, facciamo una certa fatica a concepire la cosa: «Essere scelti per dover essere in senso mondano, i governanti, questo gli uomini lo tengono per una fortuna; ma essere scelti per fare i governanti

[1] S. Kierkegaard, *Dell'autorità e della rivelazione* ("*Libro su Adler*"), Padova 1976, p. 383. Conosciamo bene l'intento con cui il danese si offre senza tregua, il risveglio del cristianesimo nella cristianità – religione di Stato che, insieme alla filosofia sistematica del suo tempo, incarna l'astrazione asettica nell'ambito del pensiero come in quello delle istituzioni politico-culturali, dominante su più fronti anche il nostro tempo. Com'è noto, la vastità della sua riflessione, nei molteplici stadi della comunicazione attraversati, culmina col cristianesimo come compito dell'esistenza, e della coesistenza, nel rispetto distintivo per la dignità del singolo – lo spirito, la qualità, l'eternità – in opposizione alla massa, che opera per astrazioni spersonalizzanti – l'immanenza, la quantità, la finitezza.

in senso religioso, è dal punto di vista umano, piuttosto un castigo, in ogni caso umanamente una sofferenza, quindi esattamente il contrario di un vantaggio»[2]. Ragionando con Kierkegaard per capovolgimenti, la vittima del castigo, il martire, è «il vero dominatore» nel momento decisivo. Non chi vince ammazzando, ma colui che vince lasciandosi ammazzare:

> C'è bisogno ancora di sangue ma di sangue di altro genere, non di quello delle migliaia di guerrieri morti in battaglia, no: ma di un sangue più prezioso, del sangue dei martiri, dei singoli – del sangue dei martiri, questi morti potenti che sono capaci di fare ciò che nessun vivente può fare (che lascia gli uomini scannarsi a migliaia), che sono capaci di fare da morti ciò che essi stessi non furono capaci da vivi: di costringere una massa furibonda all'obbedienza, proprio perché questa massa furibonda trovò nella disobbedienza l'autorizzazione ad uccidere il martire[3].

Che il martire sia una figura perturbante da un punto di vista etico-politico lo constatiamo sin dal linguaggio comune: da una parte l'utilizzo dei termini martire e vittima come sinonimi, pur non essendolo, insiste sulla passività del perseguitato. Dall'altra, all'opposto, si associa il martirio alla pubblica esibizione di un istinto suicida, di norma innescato ideologicamente. Separando senza cogliere, in entrambi i casi, «l'indecidibilità tra il gesto attivo (*ethos*) del volersi immolare e l'accadimento passivo (*pathos*) dell'essere immolati»[4]. Mantenere quel nodo nella sua stringente complessità è, invece, compito elettivo della simbolica politica, metodologia adottata nel presente lavoro[5]. Qui il *pathos*

---

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.*, p. 382.

[4] R. Panattoni, G. Solla, *Verso una deposizione del cristianesimo*, in *Teologia politica 3. Martiri*, a cura di R. Panattoni e G. Solla, Genova-Milano 2007, p. 7.

[5] Il ricorso al patrimonio conoscitivo custodito dall'immaginario collettivo caratterizza incisivamente la cattedra di Filosofia politica dell'ateneo messinese che, a partire dagli anni Settanta, ha coltivato la *Simbolica politica*, indirizzo di ricerca trasversale per antonomasia – dal greco *syn-ballein*, ossia 'mettere assieme' – entro cui il simbolo non costituisce un semplice oggetto d'analisi bensì lo strumento multivoco da affiancare ai tradizionali approcci ai fenomeni politici per intercettare efficacemente significati sfuggenti alla linearità della logica, e pertanto ritenuti meramente irrazionali. Per un approfondimento sul metodo, è d'obbligo G.M. Chiodi, *Propedeutica alla simbolica politica*, 2 voll., Milano 2010.

riscatta l'affezione della vittima dalla passività, intrecciando libertà e sacrificio con nuove prospettive rispetto al nucleo fondativo del potere che s'istituisce sulla dicotomia tra forza e debolezza, tra chi 'può' e chi 'non può', tra chi comanda e chi ubbidisce. La legittimazione dell'obbligo politico, ancorché necessaria alla convivenza, non dispensa dalla 'domanda di senso' circa l'elemento vitale del 'con-senso'. Nel tempo in cui la sostenibilità dei rapporti istituzionali cede pericolosamente il passo alla rassegnazione o all'indifferenza, all'astio o all'invidia, la tenuta del consenso rimane al cuore delle attuali emergenze democratiche come alle origini stesse del vincolo[6]. Fuori, però, dalle ricostruzioni logiche dei contrattualismi, interessati a giustificare teoricamente il potere come dominio. Il consenso non è mai un 'con-venire' meramente formale, un artificio teorico costruito secondo ragione. È piuttosto misterioso 'con-sentire' – *pathos* collettivo – che sostanzia l''essere-con' della politicità nell'ottica del servizio per il bene comune. Nulla ha a che vedere, insomma, con una sorta di «formalismo pietrificato»[7] tra dominanti e dominati; con l'insignificanza estetica d'una pura meccanica «quantitativa» – diremmo con Kierkegaard – oggi fatta di like, followers, tweet ecc. L'instabilità dei nostri sistemi politici non smette di ricordarci che deve esserci qualcos'altro oltre l'orizzonte procedurale cui sembra ridursi vieppiù la sovranità – evidentemente in fase epigonale, pur sotto il manto dei sovranismi. Del resto, sovranità è l'ultimo nome, prima del prossimo, del tentativo mai riuscito *in toto* di distinguere il potere dalla nuda forza. La sua concettualizzazione, in effetti,

---

[6] Id., *La menzogna del potere*, Milano 1979, p. 67. Nell'ambito della dimensione politica, prassi orientata razionalmente alla realizzazione di scopi collettivi, opera una profonda «attività simbolica» che articola gli scopi pubblici con significati privati, derivati da ansie e timori soggettivi, non traducibili automaticamente in pratiche esteriori. Per giungere alla complessità di questo intreccio – tra simbolicità e razionalità, tra interiorità ed esteriorità – occorre uno strumento euristico capace di agire insieme agli strumenti logico-scientifici nello sforzo di «ridisegnare continuamente i confini superficiali che tengono distinti interno ed esterno, rafforzando nel contempo i legami profondi che li mantengono uniti» (D. Mazzù, *Eco simbolica*, Torino 2013, p. 142). Raccogliere così le istanze liberamente producentesi nella sfera della soggettività, «traendole fuori dalla confusività privata, dimensione in cui le convenzioni non reggono e la domanda sul senso della differenza tra chi comanda e chi ubbidisce non trova risposte soddisfacenti nell'ottica della ragionevolezza o della convenienza» (Ead., *Logica e Mitologica del potere politico*, Torino 1990, p. 253).

[7] Cfr. S. Kierkegaard, *Una recensione letteraria*, Milano 1995, p. 99.

riposa sull'impossibilità di legittimare razionalisticamente l'obbedienza a chi detiene il potere, con la sua incompiutezza di fondo, afferma con sagacia Luigi Alfieri:

> il suo eterno annaspare, la sua derelizione, la sua intrinseca vuotezza di senso. La sua implicita richiesta di aiuto, il suo "appello al Cielo". Solo mediocri leguleì possono pensare che non importa, perché bastano norme e procedure. No, il punto è proprio questo, non bastano, funzionano solo nei libri, nella realtà funzionano solo le allusioni simboliche, le aperture di senso mai interamente concettualizzabili, lo splendore dei riti, le maschere della sovranità. O la politica è religione, anche solo religione civile, o non è. [...]. Sono i fatti, non le fantasticherie metafisiche, a tendere disperatamente verso un aggancio a valori sempre mancanti[8].

La crisi della sovranità svela della forma politica l'incapacità a contenere lo scandalo di quella «passione straniera», nel duplice senso di estranea e ospite, alla radice del *logos* che quanto più ricerca l'ordine tra governanti e governati, tanto più si scandalizza del «limite di ciò che vi si sottrae»[9].

Più il potere da prova di sé, attraverso la razionalità con cui richiama all'obbedienza, più riceve segnali che servono altre prove, capaci di recuperare la coessenzialità tra la cogenza esteriore del comando e l'interiorità privata dell'*ob-audire*. Questa la verità che, dentro l'impianto kierkegaardiano – oltre l'impianto kierkegaardiano, come vedremo – sollecita il presente percorso ermeneutico, conducendo verso dimensioni idioaffettive inaccessibili alle logiche estrinseche che regolano le istituzioni. Lì dove il dualismo convenzionale tra chi 'può' e chi 'non può' sfuma, prima di ogni patto politico, 'potere' e 'patire' si congiun-

---

[8] L. Alfieri, *L'ombra della sovranità*, Roma 2021, p. 140.

[9] M. Cacciari, *L'Arcipelago*, Milano 1997, p. 38. *Pathos* è disposizione dell'esistenza verso «la verità, l'idea: *a)* esprime un lasciarsi colpire dalla cosa (e in ciò la passione è certamente un patire, un lasciarsi toccare e muovere dal pathos dello stupore); *b)* in questo patire, il singolo scopre il proprio inter-esse per la cosa (anche qui non mera curiosità, ma relazione ontologica di partecipazione originaria, per cui ciò che mi colpisce, mi colpisce perché è già da sempre in relazione originaria con il mio essere); *c)* esprime orientamento, *scelta* per la cosa, al punto che *per* essa si vive» (M. Nicoletti, *Kierkegaard e il moderno*, in *Sören Kierkegaard. Filosofia ed esistenza*, «Humanitas», 4, 2007, pp. 667-8).

gono nei contorni del martirio – testimonianza radicale che provoca alla relazione appassionata tra chi comanda e chi ubbidisce.

2. Prendendo le mosse dalla suggestiva definizione dei martiri come «testimoni della verità»[10], ci chiediamo: «che cosa è la verità?» «Una vita» – potremmo rispondere con Kierkegaard[11]. Ogni testimonianza – se è testimonianza della verità – contiene in sé la disposizione ideale alla morte. Perché dentro «la verità di una vita» è anche la morte. Ovviamente non un fatto accidentale o una strategia dimostrativa per convalidare o confutare una tesi a tavolino. È il ‘farsi patico’, non teoretico, della singolarità: *pathos* ‘esistenziale’, *pathos* ‘della riconoscibilità’, connaturato all’azione che ognuno può compiere in se stesso per «approfondirsi esistendo nella soggettività»[12]. La locuzione «testimone della verità», avverte il danese:

non indica chiunque dica qualcosa di vero: allora di testimoni della verità ne avremmo a bizzeffe. No, col “testimone della verità” si indica dal punto di vista etico l’esistere personale rispetto a ciò che si dice, se l’esistere personale esprime ciò che si dice – una concezione che la mancanza di carattere della nostra epoca di sistematici e docenti ha con estrema ingiustizia abolito[13].

Allarmato dalle esigenze della società di massa, nell’epoca in cui si

[10] Riprendendo l’espressione kierkegaardiana, il riferimento va al classico E. Peterson, *Testimoni della verità*, Milano 1955. Martire è il «testimone umano del dire il vero», secondo l’efficace espressione di Ettore Rocca (*Kierkegaard*, Roma 2012), cui si rinvia per un pregevole approfondimento sui principali temi filosofici kierkegaardiani.

[11] Cfr. S. Kierkegaard, *Postilla conclusiva*, in Id., *Briciole di Filosofia e Postilla conclusiva non scientifica*, 2 voll., Bologna 1972, II, in part. pp. 87 e 89.

[12] Cfr. S. Kierkegaard, *Diario*, 12 voll., Brescia 1980, VIII, n. 3123 e Id., *Postilla conclusiva*, II, p. 4. Non sta in vero al martire definirsi testimone della verità: «L’uomo estroverso si preoccupa di avere il coraggio di diventare martire davanti agli uomini, l’uomo introverso s’interessa di avere il coraggio di essere martire davanti a Dio. Questo è in fondo il Timore e Tremore del martirio» (Id., *Esercizio del cristianesimo*, Roma 1971, p. 337). Essere cristiano per contraddire l’unanimità con cui tutti si dicono cristiani. Ciò che Kierkegaard chiede al suo tempo, oltre che a se stesso, è l’antinomia per eccellenza: riconoscere che «l’altra faccia del sapere che cos’è il cristianesimo è il *sapere di non essere cristiani*» (Rocca, *Kierkegaard*, p. 44).

[13] S. Kierkegaard, *Il “Singolo” - Due note riguardanti la mia attività di scrittore*, in Id., *Scritti sulla comunicazione*, 2 voll., Roma 1979, I, p. 202.

profilavano le forme più concrete e, insieme, le criticità più inquietanti, Kierkegaard affida al singolo – categoria dello spirito contro l'immanenza – il rimedio alla «*legge dell'indifferenza* sotto cui giace il mondo esterno»[14]. Non l'ennesimo concetto governato asetticamente dal pensiero, ma il testimone concreto dell'essenzialità che sfugge all'astrazione sovrana d'ogni sistema – politico ma anche filosofico, religioso, giuridico. Sarà pure rassicurante l'oggettività ma rende irriconoscibile l'esistenza, generando moribondi. Non ci servono dunque maestrini, funzionari, tecnici o commissari, statisti, o diplomatici, generali[15], se sono tutti dei moribondi: 'serve' una schiera di testimoni disposti a rianimare l'obbligo politico in modo 'sofferente in quanto appassionato' – perché tale è il rapportarsi testimoniale alla verità. Questo 'servire' richiede l'«infinito interessamento»[16] per lo spessore qualitativo di ogni singola vita, irriducibile all'esteriorità di processi globalizzanti che apparentemente coinvolgono tutti ma non responsabilizzano più nessuno. In tal senso, fare l'uomo di governo in modo sacro, religioso, implica la decisione per l'eccedenza e il paradosso, la persecuzione e il martirio, piuttosto che la «parodia nell'evoluzione del mondo […] una realizzazione degli scopi mondani nel mondo (come la cosa più alta)»[17]. Così è per Kierkegaard la politica, quando si risolve nella me-

[14] Id., *Timore e tremore*, Milano 2011, p. 21. «Costringendo qualcuno a diventare attento si finisce col costringerlo a giudicare. Ma non sta in mio potere ciò che egli giudica. Forse il suo giudizio sarà esattamente agli antipodi di ciò ch'io desidero. […] Nessuno può dire quali saranno le conseguenze, ma attento deve diventare» (Id., *Il punto di vista della mia attività letteraria*, in *Scritti sulla comunicazione*, pp. 142-3). Il martire è la pietra d'inciampo che blocca la concitazione estetica, ponendo il movimento fine a se stesso di fronte a una scelta, come evidenzia M. Nicoletti, *La politica e il male*, Brescia 2000, in part. p. 259.

[15] Mi riferisco alla nota citazione schmittiana che coglieva il peso epocale della critica kierkegaardiana alla modernità: nell'epoca delle masse «chi decide gli eventi storici non sono gli statisti, i diplomatici e i generali, bensì i martiri» (C. Schmitt, *Donoso Cortés*, Milano 1996, p. 109), punto di partenza in M.G. Recupero, *Potere e patire. Una lettura kierkegaardiana*, Torino 2015.

[16] Kierkegaard, *Postilla conclusiva*, p. 134.

[17] Id., *Diari (1834-142)*, 3 voll., Morcelliana, Brescia, I, n. 195; cfr. inoltre Id., *Il "Singolo"*, in part. p. 203. Il martirio è segno il primo e l'ultimo ostacolo a qualsivoglia immanenza, all'assolutizzazione del politico nella sua finitezza, e così alla dissoluzione della politica stessa (cfr. M. Nicoletti, *Dialettica dell'incarnazione. Soggettività e storia nel pensiero di Sören Kierkegaard*, Bologna 1983, p. 117).

diazione conciliante verso il relativo, accomodante verso il contingente, culminante nell'assolutizzazione della mondanità. Quest'ultima, da sola, non dà prova di nulla che sia essenziale. Cioè eternamente vero: «Ma la politica e cose simili non hanno a che fare con la "verità eterna". Una politica che volesse introdurre nella realtà la verità nel senso della "verità eterna", si mostrerebbe nello stesso secondo e nel grado più alto di essere la più "impolitica" che si possa pensare»[18].

Dalla singolarità alla sua massima potenzialità, potremmo dire che il martirio, dinanzi all'ordine stabilitosi, espone l'"impolitico del politico'. In accordo con la tematizzazione di Roberto Esposito: l'"impolitico', infatti, «non è rifiuto del politico [...]. Non è il valore che al politico si contrappone. È anzi esattamente il contrario. È il rifiuto del politico portato a valore»[19]. Non più incardinato nell'assolutezza valoriale – cui non può ambire per la finitezza della sua natura – il potere appare nella sua nudità, strutturalmente legato alla vita e alla morte: se gli uomini fossero immortali, o se disprezzassero la vita, non esisterebbe. «Essere mortali è insieme la forza e la debolezza degli uomini. Mortale, in tal caso non è un aggettivo, ma prende sostanza, l'anima della vita sia individuale che collettiva»[20]. 'Essere mortale' – forza e debolezza, 'potere' e 'patire' – rinviano l'uno all'altro secondo un'istanza di senso che si colloca altrove rispetto al 'senso unico' cui conduce il diritto sovrano di chiedere il sacrificio solo all'infuori di sé. Anticipando qualche considerazione conclusiva, il martire indica al modello politico – deputato a difendere il proprio contro l'altro – un modello capace di riconoscere l'altro dentro il proprio. Istanza di libertà dischiusa all'estraneità, che può essere fatale per il *logos* bisognoso di sapere. Di 'poter sapere'.

3. Un brano kierkegaardiano tocca con particolare intensità i nodi problematici sin qui rilevati: «Costringere gli uomini a diventare attenti è infatti la legge per il vero martirio. Un vero martire non ha mai

---

[18] Kierkegaard, *Il "Singolo"*, p. 194.

[19] R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Bologna 1988, p. 14. Cfr. anche Id., *Dieci pensieri sulla politica*, Bologna 2011, pp. 203 sgg. dove si spiega efficacemente che il problema della sovranità è intimamente legato al problema del soggetto – financo del soggetto come problema. Un tratto ontologico, nel comune segno della crisi, lega il concetto di sovranità alla soggettività, all'impossibilità di rappresentare ciascuno nell'unità cui ogni forma politica anela.

[20] D. Mazzù, *Introduzione*, in *Politiche di Caino*, a cura di D. Mazzù, Massa 2006, p. xx.

usato la potenza, ma ha lottato mediante l'impotenza. Egli ha costretto gli uomini a diventare attenti. Certo, essi divennero attenti – infatti l'uccisero»[21]. Questo il modo paradossale in cui il martire lotta, non sul piano dell'omogeneità con il potere che lo condanna: non mira ad abbattere il potente di turno per prenderne il posto ma scompagina con l'impotenza la pura reciprocità omicida su cui si fonda ogni affratellamento politico[22].

Assecondando i criteri di questo mondo, per mostrare al mondo se stesso, il martire 'mette alla prova' del potere la sopravvivenza come 'prova' di forza[23]. Espressione massima del 'non-potere', che mette in questione il potere inteso come 'non-patire'. Potente proprio perché capace di soffrire, con la sua morte il martire testimonia, *in corpore vivo*, che solo i risultati della forza misurano i limiti della forza, per dirla con Emmanuel Mounier[24]. Paradosso assonante alla provocazione kierkegaardiana: «Non tocca ai tempi di avere la forza di mettere a morte qualcuno o di farne un martire; è il martire, il martire potenziale che deve avere la forza di dare ad un tempo la passione, qui la passione dell'esasperazione di metterlo a morte. […] La vera superiorità lavora sempre in due parti, essa stessa scatena le forze che la metteranno a morte»[25].

Disponendosi infinitamente al sacrificio esprimerà la legge della sua esistenza, cosicché se si aspetta il martire come un eroe si «aspetterà invano; verrà piuttosto uno che in divina debolezza insegnerà agli uo-

---

[21] S. Kierkegaard, *La concezione di tutta l'opera letteraria e che, da questo punto di vista, l'autore è uno scrittore religioso,* in Id., *Il punto di vista della mia attività letteraria*, p. 142.

[22] «Qualsiasi fratellanza di cui gli esseri umani siano capaci nasce dal fratricidio, qualsiasi organizzazione politica che gli uomini abbiano costruito ha le sue origini nel delitto» (H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, Milano 1965, p. 13).

[23] Torna in mente l'immagine del sovrano sopra una piramide di cadaveri nei termini suggestivi di Elias Canetti (cfr. *Massa e potere*, Milano 1981, in part. pp. 281 sgg.).

[24] E. Mounier, *Che cos'è il personalismo*, Milano 1975, p. 54.

[25] S. Kierkegaard, È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?, in Id., *Scritti sulla comunicazione*, II, p. 252. Per un'analisi degli aspetti antropologici, politici, filosofico-simbolici del martirio, con particolare riferimento al fulcro teoretico girardiano intorno alla centralità della vittima, reale ma occultata, nell'ambito della dialettica tra disordine ed ordine politico, tra natura e cultura, tra violenza e salvezza, si rinvia a M.G. Recupero, *Martirio. Elementi antropologici, politici e filosofico simbolici*, Massa 2010.

mini l'obbedienza [...]»[26]. Nella debolezza, tutt'altro che passiva, è la singolarità che rivendica il proprio riconoscimento non affermando bensì 'rinunziando' all'onnipotenza e all'onniscienza[27]. Negando legittimità alla pretesa del potere di determinare il vero, il martirio è azione riparativa che 'si limita' a conservare la relazione politica, non potendo salvare l'unità-totalità di potere e sapere. La deposizione dell'assolutezza configura, in tutta la sua specificità simbolica, la 'terzietà' del martire rispetto al potere – che lo condanna – e rispetto al sapere – la verità offerta in sacrificio vivente. Partecipando di entrambe le dimensioni, pur non appartenendo esclusivamente all'una o all'altra, denuncia l'inconsistenza del politico, «poiché è abbastanza facile vedere che proprio nel momento in cui essi credono di punirlo mettendolo a morte, egli li punisce orrendamente rendendoli colpevoli di ammazzarlo». Di questa rivelazione gli uomini non si interessano, della «consapevolezza che la responsabilità cresce in corrispondenza della superiorità»[28].

Forma viva e decisiva dell'attenzione alla verità, la responsabilità è «tutt'altro potere il quale, se uccide, uccide per l'eternità [...]»[29]. Al suo cospetto il gesto sovrano per eccellenza, cioè la decisione, si vede espropriato da un altro modo di potere: il consegnarsi liberamente alla «possibilità, presente ogni secondo, di dover soffrire per la verità»[30]. È in questa possibilità, su cui ci si soffermerà a breve, che il potere della responsabilità – o la responsabilità del potere, vorremmo suggerire – esprime il «pathos del gran momento», la decisione per l'estre-

[26] Kierkegaard, *Il "Singolo"*, p. 206. «Quando raggiunge il livello richiesto di intensità vissuta, quando è perfettamente analoga a quella di Gesù, l'umiltà è la privazione di ogni forza, un'impotenza definitiva. Tuttavia è precisamente quell'impotenza che costituisce, nel senso esatto della rivalutazione di valori operata da Gesù, un potere più grande, quasi un'*onnipotenza dell'assurdo*» (G. Steiner, *Nessuna passione spenta*, Milano 2001, p. 178).

[27] Cfr. Mazzù, *Logica e mitologica del potere politico*, pp. 37 sgg. Lo «spossessamento della pretesa di assolutezza» vale, per il simbolico, l'«autenticazione» della propria valenza soteriologica (cfr. Ead., *Eco simbolica*, in part. p. 17). «Se vera può essere solo una vita; se quindi verità è qualcosa che può solo 'essere', nel senso di vivere, esistere, allora il sapere non può essere solo vero, non può elevare la pretesa di essere vero» (Rocca, *Kierkegaard*, p. 18).

[28] Kierkegaard, È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?, pp. 243-4.

[29] *Ibid.*, p. 243. Un'ispirata riflessione sull'attenzione in S. Weil, *La persona e il sacro,* Milano 2012.

[30] S. Kierkegaard, *L'istante*, Genova 2001, p. 249.

mo: «[…] e se mi avranno colpito a morte, diverranno assolutamente attenti ed io avrò vinto assolutamente»[31]. Chi mai si abbandonerà ad una simile eventualità, in cui si vince perdendo tutto? Soltanto chi alla vita saprà liberamente 'rinunciare'. 'Perdere tutto' e 'rinunciare a tutto' non possono diventare sinonimi – rimarca Kierkegaard – dacché rappresentano due condizioni infinitamente diverse: «Quando infatti io rinuncio volontariamente a tutto e scelgo il pericolo e la difficoltà, è impossibile evitare lo *scrupolo* (una categoria eminentemente cristiana, ma che naturalmente è stata abolita nella Cristianità); questo comporta la responsabilità […]. Quando infatti perdo tutto, io non ne sono responsabile e lo scrupolo non trova qui nulla a cui appigliarsi»[32].

4. Scandalo dal punto di vista logico che il singolo debba darsi «colpito a morte» per farsi riconoscibile[33]. E non per comandare, vincere, dominare – come già detto – ma per aiutare indirettamente a prestare attenzione alla singolarità. Per portare allo scoperto la verità di una vita. Perché la verità, diremmo con George Steiner, «è più complessa dei bisogni dell'uomo», può essere contro l'uomo stesso, «estranea e nemica»[34]. Inchiodando ogni ordine stabilito alla propria «cagionevolezza»[35], costringe a stare a ridosso dell'alea come quella classe di testimoni del potere invocati inizialmente, infinitamente disposti a 'patire' secondo il dispositivo, tipicamente simbolico, che scatta nella 'presenza/assenza' – della certezza, di Dio, della verità:

---

[31] Id., *Diario*, IV, n. 1336.

[32] Id., *Esercizio del cristianesimo*, pp. 168-9.

[33] Come il potere mondano, la cristianità, la filosofia sistematica, il pubblico, il numero, il livellamento, la Folla rappresenta uno dei suggestivi paradigmi mondani con cui Kierkegaard descrive la forza che mortifica la singolarità perché essa non è riconoscibile nelle regole esteriori dei rapporti istituzionali, «se perciò essa [la Folla] arriva al punto di uccidere un uomo, *eo ipso* essa si arresta, si fa pensosa e riflette» (Id., *Diario*, IV, n. 1336).

[34] G. Steiner, *La nostalgia dell'assoluto*, Milano 2000, p. 78.

[35] Ripensando alla relazione tra l'eccezione e l'universale: «Da una parte l'eccezione, dall'altra l'universale e, come se non bastasse, assistiamo ad uno strano conflitto tra l'ira e l'impazienza per il rumore che solleva l'eccezione e l'innamorata predilezione che l'universale ha per essa. Perché l'universale nonostante tutto si rallegra moltissimo di un'eccezione, come il cielo fa più festa per un peccatore che per novantanove giusti. Dall'altra parte lottano l'insubordinatezza, l'ostinatezza dell'eccezione, la sua debolezza, la sua cagionevolezza» (S. Kierkegaard, *La ripresa*, Milano 2013, pp. 108-9).

accettando *l'assenza* come portatrice di *significato* […] come veicolo di qualcosa piuttosto che di nulla. Il che vuol dire a patto che si rinunzi alla pienezza dell'essere per accogliere il nulla, che è nulla solo se è nulla di significato, solo se non è segno dell'essere e precisamente dell'essere-altro. Simbolica sarebbe allora la *ragione* capace di trasformare il nulla in segno dell'essere. Di quale essere? Dell'essere assente, dell'essere che manca e che può soltanto essere *segnalato*[36].

Questo suggestivo brano di Domenica Mazzù evoca nel nostro percorso la 'possibilità' kierkegaardiana, «il non-essere che esiste» o «l'essere che è insieme non-essere»[37]. Il danese coglie che «ogni divenire è un *patire*»: la «mutazione del divenire» – il passaggio dal non-esistere all'esistere – avviene deponendo la totalità, come detto in precedenza. È «per la realtà che il possibile è ridotto al *nulla*», ma – aspetto inseparabile e cruciale – è la 'rinunzia' all'essere-tutto della possibilità che conduce alla realtà. Realtà di essere. Ma non di essere necessario. Così la tentazione del pensiero, scartare il paradosso dalla necessità della ricomposizione logica, deve dar conto del proprio limite per inverare l'esistenza.

Contro la conclusività di ogni sistema che si accontenta di ricondurre il possibile al nulla e il necessario al tutto, senza coglierne l'intimo rimando, il martire combatte per un 'patire a-venire' – il futuro che è, per il possibile senza condizioni, la libertà. Non è però la libertà mediata dalla necessità di essere prima come gli altri – quella immaginata da Kierkegaard. Certamente per gli altri è possibile uccidere il singolo, ma solo quest'ultimo può determinare – in senso spirituale – dove cadere[38]. La questione decisiva è quella che definirei 'libertà di crede-

---

[36] D. Mazzù, *Ragioni e ragione della simbolica*, in *Colonne ofitiche*, a cura di A. Cesaro e C. Bianco, Napoli 2013, p. 18. Ogni simbolo – qualcosa che sta al posto di qualcos'altro – rappresenta un'incompiutezza di fondo: non coincide né con il 'qualcosa' né con il 'qualcos'altro'. Assume così una specifica funzione regolativa in grado di evitare la mala infinità di un divenire che nichilisticamente assolve e dissolve il tutto nel tutto. È simbolico quel 'terzo luogo' ove si consumano le collisioni tra ragione e passione, tra esteriorità ed interiorità, legittimità e illegittimità etc. liberate dall'opposizione frontale e mutualmente escludente.

[37] S. Kierkegaard, *Briciole di filosofia*, in Id., *Opere teologiche e filosofiche*, Milano 2013, p. 691.

[38] Cfr. Id., *La neutralità armata*, in *Esercizio del cristianesimo*, p. 336. «Prima essere come gli altri» è un'espressione polemica rilevante nel pensiero kierkegaardiano, op-

re', non concernente la domanda: sei credente? Quanto, piuttosto: sei credibile?[39] Campo di battaglia, e allo stesso tempo posta in palio, è l'esistenza. Come evidenziato dalle sapienti riflessioni di Michele Nicoletti: «L'esistenza, da carcere dell'uomo, può diventare luogo di salvezza, perché essa è in divenire, è temporale e il tempo è il luogo dell'esercizio della libertà dell'uomo, del passare dalla possibilità all'attualità»[40].

Non il confinamento solipsistico nei moderni individualismi – penso all'importante ricostruzione di Elena Pulcini[41] – ma l'infinito oltrepassamento della singolarità nella testimonianza, costitutiva della relazione nei modi di una duplice trascendenza: un rapportarsi, non semplicemente un rapporto, sempre rivolto 'verso l'alto' (la verità che si testimonia) e 'verso l'altro' (i destinatari della testimonianza)[42]. Sono allora sempre con la verità e con l'altro in una tensione irriducibile che, sotto questo profilo, è altresì incancellabile ferita all'illusione emancipativa d'una soggettività realizzata, compiuta nella relazione di potere con se stessa:

La parola "realizzare" indica una relazione tra la mia azione e un'altra cosa che sta al di fuori di me. È facile capire che questa relazione non sta in mio potere;

posta all'«essere un singolo davanti a Dio» (S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, Milano 2013, p. 85). Nella molteplice confusione del tempo scandito dal confronto reciproco con gli altri, 'una sola cosa' può fermare la vertigine collettiva, che disperde la personalità nel tramestare inconcludente dell'estetica di massa: non un'assemblea generale, una votazione, «poiché tutto questo non fa che dare esca alla malattia – e questo è quando il Singolo, invece di svignarsela nel rapporto di confronto con "gli altri", si rapporta all'ideale» (Id., *La neutralità armata*, p. 334).

[39] «Nessuno ci verrà a chiedere quanto siamo stati credenti, ma quanto siamo stati credibili», è conosciuta come espressione appartenente ai principi antropologici del cristianesimo – che fa peraltro pensare all'autorità inespugnabile in quanto legame fiduciario, di ascendenza ricoeuriana – ed è stata suggestivamente attribuita al beato Rosario Livatino, assassinato dalla Stidda nel 1990, di recente proclamato martire della giustizia e della fede.

[40] Nicoletti, *Dialettica dell'incarnazione*, p. 99.

[41] E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, Torino 2002.

[42] È nota l'importanza che rivestono le figure di Abramo e Socrate nella riflessione kierkegaardiana, qui semplicemente evocate per cogliere plasticamente l'intreccio tra dimensione verticale e dimensione orizzontale di cui vive ogni testimonianza (cfr. Recupero, *Potere e patire*, in part. pp. 91 sgg.).

e quasi con lo stesso diritto si può perciò dire del talento più cospicuo come dell'uomo più insignificante che non realizzano nulla. In questo senso non v'è nessuna sfiducia nella vita, anzi, v'è solo il riconoscimento dei miei limiti e il riconoscimento dei diritti di ogni altro[43].

Questo passaggio sollecita verso una precisa destinazione etico-politica, il bisogno di una verità plurale, che si apra «all'individuo insieme ad altri individui»[44], in chiave non divisiva e non appropriativa. L'indisponibilità della soggettività «ad essere ingoiata nell'idolatria dell'ordine costituito» non può che passare per la via della sofferenza, non come espiazione per una colpa personale, ma come capacità di «liberazione di sé e dell'altro dal rapporto basato sullo scambio e sul dominio»[45]. Come un vettore soteriologico che incarna la 'comunicazione di potere'[46] – azione e trasformazione per la quale si è disposti a vivere integralmente, fino alla morte. Fino alla 'comunicazione di potere patire' espressa paradigmaticamente dal martire – messo a morte a causa della verità, «a seconda dei tempi, da un governo laico od ecclesiastico ed a volte dalla folla» – l'unico in grado di sfidare il politico alla libertà di «servire soffrendo»[47].

Che il potere ammetta il proprio altro per eccellenza – non come altro da sé – è l'urgenza di cui il martirio rende testimonianza, contro le convenzioni della logica ordinaria che confonde essenza con presenza, rinuncia con privazione, sacrificio con perdita. Malgrado la sconfitta mondana, limitata proprio perché mondana, la «coscienza dell'eterni-

---

[43] Kierkegaard, *L'istante*, pp. 293-4.

[44] K. Jaspers, *Socrate, Buddha, Confucio, Gesù*, Roma 2013, p. 11.

[45] Nicoletti, *La politica e il male*, p. 262.

[46] L'ambito della comunicazione kierkegaardiana, tanto vasto quanto problematico, non è oggetto del presente lavoro. Utile, nondimeno, ricordare che mentre la «comunicazione di sapere» resta teorica, non esistenziale, la «comunicazione di potere» è autentica apertura esistenziale che chiama in causa anche il destinatario nel compito di interpretare il messaggio testimoniato, esercitando eticamente se stesso, ed allontanandosi così dalla massa (cfr. Rocca, *Kierkegaard*, p. 23).

[47] Kierkegaard, È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità?, p. 242; Id., *Una recensione*, in part. p. 153. Sapere di potere rinunciare alla vita è «la libertà del cristiano», per riprendere dalle riflessioni di Rocca l'intreccio delle categorie qui affrontate (cfr. *ibid.*, p. 269).

tà» rappresenta la certezza più paradossale e «appassionata che spinge un uomo a scarificare tutto»[48].

Non si può costringere un uomo ad esprimere qualcosa di esistenzialmente determinato, quando egli non sia disposto a lasciare la sua vita per questo[49]. Libero non perché in assenza di costrizione, dunque, ma libero come può esserlo il patire quand'è effetto della «rassegnazione infinita» alla 'passione': «chi mi nega potere e libertà di stendere le braccia, di esser mia stessa croce?»[50].

Maria Grazia Recupero

[48] Id., *Diario*, IX, p. 162, n. 3685. «Non si vede in generale che il martirio è una determinazione della libertà [...]. In questo consiste la potenza e la superiorità che c'è nella prontezza di fare un sacrificio; la superiorità di un uomo è in proporzione della disposizione ch'egli ha di sacrificarsi» (Id., *La neutralità armata*, p. 336). Invece l'atteggiamento più diffuso – dice Kierkegaard – è l'omogeneità del «mestatore», che non avendo nessuna «convinzione eterna» non sente l'esigenza di mettersi contro il sistema e l'Ordine stabilito, nessuna disposizione a «fare il sacrificio» e rischiare la sua vita: «non osa dare il colpo per timore di cadere lui stesso» (cfr. Id., *Dell'autorità e della rivelazione*, in part. pp. 184-5).

[49] Cfr. Id., *La neutralità armata*, p. 336.

[50] J. Donne, *La Croce*, in Id., *Poesie amorose. Poesie teologiche*, Milano 1967. La realtà della libertà è patire la «possibilità per la possibilità» – l'angoscia kierkegaardiana – quale apertura di uno «spazio di verità», riconfermato anche in ambito psicoanalitico, rivelatorio della nostra condizione di soggetti inconciliati (cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo*, Torino 2009, p. 150).

Parte terza

TESTIMONIANZA E SACRIFICIO

Alterità e verità nella testimonianza cinica: la figura del martire in Michel Foucault

Abstract: In a quite surprising way, French philosopher Michel Foucault dedicates a few pages of his work to the figure of martyr: this is the second part of his last Cours at the Collège de France, *Le courage de la vérité*: According to Foucault, the cynic philosopher is a martyr who "exposes" his life, in the double meaning of putting it at risk and making it the place in which the testimony of truth emerges. Differently from other ancient forms of philosophical life, cynic true life produces an alteration. By making his own life a form of *parrhesia* – a dangerous and courageous truth-telling – the cynic philosopher alters both life and truth: cynic true life appears as an unbearable scandal to its contemporaries and the truth, which is manifested in the materiality of existence, is taken to its limits and overturned into its opposite.

Che il nome di Michel Foucault figuri in una rassegna dedicata al tema del martirio può sembrare sorprendente. Eppure, proprio nell'ultimo corso che egli ebbe modo di tenere al Collège de France, *Le courage de la vérité*[1], tra le figure legate alla *parrhesia* compare anche quella del testimone di verità che percorre il mondo, esponendo la propria vita, per annunciare all'umanità intera quale sia la vera strada da seguire: è il filosofo cinico, di cui Foucault offre un ritratto marcato da una forte originalità[2].

La domanda che guida Foucault nella sua descrizione del testimone di verità è la seguente: cosa accade quando si assume la vita, nella sua materialità fisica, come luogo di manifestazione della verità?[3] Cosa

[1] M. Foucault, *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France 1984*, Paris 2009, p. 160 (trad. it. *Il coraggio della verità. Corso al Collège de France (1984)*, Milano 2011).

[2] Sulla lettura foucaultiana del cinismo, cfr. M.O. Goulet-Cazé, *Le cynisme. Une philosophie antique*, Paris 2017, pp. 527 sgg., che solleva alcuni dubbi storiografici sul ruolo attribuito da Foucault al cinismo in relazione alle altre scuole filosofiche. Questo testo, come gli altri lavori di Goulet-Cazé, è un riferimento fondamentale per tutti gli aspetti del cinismo e delle sue interpretazioni successive.

[3] Come Foucault stesso nota, l'accento sulla testimonianza della verità è quel che

accade quando si 'espone' la vita, nel doppio significato di metterla a rischio e di renderla visibile nella sua verità? Quello che si verifica è un'alterazione, sia della vita, sia della verità. La vera vita, la vita resa teatro visibile del vero, non può che divenire radicalmente e paradossalmente altra rispetto alla vita ordinaria; al tempo stesso, la verità manifestata nella materialità dell'esistenza subisce un'alterazione che la rende irriconoscibile e scandalosa.

A incarnare questa figura visibile e scandalosa della verità è dunque il filosofo cinico, considerato da Foucault come un martire, un «"testimone della verità": [la cui] testimonianza è data, manifestata, resa autentica tramite un'esistenza, una forma di vita intesa nel senso più concreto e materiale del termine»[4].

Che il cinismo sia strettamente legato a questi due elementi, il modo di vita e la verità, è noto. A differenza delle altre scuole filosofiche antiche, quella cinica non ci ha lasciato una dottrina filosofica particolarmente elaborata, caratterizzandosi più per quello che Foucault definisce un «tradizionalismo dell'esistenza»[5]. Nonostante sia possibile ricostruire un *corpus* dottrinale cinico, è senz'altro il modo di vita peculiare e facilmente riconoscibile a contraddistinguere maggiormente questa scuola filosofica. Dei cinici ci sono giunti soprattutto ritratti, come quelli di Diogene, Cratete e Antistene nelle *Vite* di Diogene Laerzio, che ripropongono alcuni aspetti costanti dello stile di vita cinico: un'esistenza di povertà, a tratti oltraggiosa, condotta sulla pubblica piazza, associata alla «diatriba», un modo di interpellare i potenti o gli astanti in modo libero e aggressivo. Il cinismo è considerato una sorta di «via breve per la virtù», che non percorre la strada della *paideia*, ma

---

distingue la sua lettura del cinismo da altre interpretazioni contemporanee che prestano invece attenzione all'affermazione dell'esistenza individuale. Foucault cita P. Tillich, *Der Mut zum Sein*, Stuttgart 1953 (trad. it. *Il coraggio di esistere*, Roma 1968); K. Heinrich, *Parmenides und Jonas*, Frankfurt a.M. 1966 (trad. it. *Parmenide e Giona, quattro studi sul rapporto tra filosofia e mitologia*, Napoli 1988); A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik,* Frankfurt a.M. 1969 (trad. it. *Morale e ipermorale. Un'etica pluralistica*, Verona 2001) e P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt a.M. 1983 (trad. it. *Critica della ragione cinica*, Milano 1993). Cfr. Foucault, *Le courage de la vérité* (trad. it. *Il coraggio della verità*, pp. 174-7).

[4] *Ibid.*, p. 171.

[5] *Ibid.*, p. 205. Su questo aspetto cfr. Goulet-Cazé, *Le cynisme. Une philosophie antique*, pp. 387 sgg.

si realizza in modo diretto, tramite l'esempio pratico del modo di vita dei maestri, di cui vengono tramandati gli aneddoti più significativi.

Il cinismo sembra dunque accentuare quell'aspetto che, secondo Pierre Hadot, caratterizzava in generale la filosofia antica: il fatto di essere in primo luogo una maniera di vivere, volta a modificare il modo di essere e la visione delle cose e, solo in secondo luogo, un sistema dottrinale[6]. Come suggerito da Hadot, numerosi testi filosofici antichi possono essere considerati come esercizi trasformativi – esercizi spirituali, secondo il termine che egli propone di utilizzare.

Rispetto alle altre filosofie antiche, il cinismo sembra però elidere l'elemento teorico, risolvendosi quasi integralmente in una maniera di vita, strettamente connessa agli altri due aspetti tradizionalmente associati al cinismo: la verità [*aletheia*] e la libertà [*eleutheria*], che insieme danno luogo alla *parrhesia*, la franchezza, la libertà di parola, il coraggio di dire la verità nonostante il rischio che questo può comportare. Nel suo libro dedicato a questo termine[7], Giuseppe Scarpat riserva infatti un capitolo ai filosofi cinici, nei cui ritratti verità, libertà e *parrhesia* sono strettamente connesse come «virtù indissolubili»[8], una condizione dell'altra: solo la libertà morale, la «libertà assoluta dalle passioni, dal desiderio di possedere e dominare, dal timore del tiranno e della morte, dalla paura della fame e delle privazioni»[9] consente l'uso di *parrhesia*, a sua volta intesa come libertà illimitata di parola, che rasenta talvolta l'insolenza, cui il cinico ricorre di fronte ai potenti o in mezzo alla folla, senza temere le reazioni che essa può scatenare e i pericoli che può far correre.

A suscitare l'interesse di Foucault per la figura del cinico sono dunque questi due caratteri: la centralità del modo di vita e la *parrhesia*, la capacità di dire il vero esponendosi a un rischio. L'analisi foucaultiana del cinismo è infatti l'ultimo e più intenso capitolo della lunga storia della *parrhesia* che egli ha tratteggiato nella parte finale del suo inse-

---

6 Sulla filosofia come maniera di vivere cfr. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 2002 (trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005) e Id., *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec J. Carlier et A.I. Davidson,* Paris 2001 (trad. it. *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Torino 2008).

7 G. Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino*, Brescia 1964, pp. 62-9.

8 *Ibid*, p. 68.

9 *Ibid*, p. 64.

gnamento al Collège de France, storia che a sua volta è parte di un progetto più ampio, volto a indagare le forme di relazione tra soggettività e verità. Questa ricerca aveva preso avvio come indagine sulle forme moderne di confessione in ambito medico, psichiatrico e giuridico, per poi passare alla formazione di questa modalità discorsiva nel cristianesimo dei primi secoli[10]. La *parrhesia* è invece un modo di veridizione che precede la confessione e che pone in atto delle relazioni tra verità e soggettività radicalmente differenti.

Partendo dal campo semantico della *parrhesia* – libertà di parola, franchezza e coraggio – Foucault suggerisce di interpretare questa modalità di veridizione come discorso di verità tenuto liberamente in una situazione di rischio, in cui chi parla manifesta di ritenere vero il contenuto del proprio discorso e si impegna a condursi in accordo con esso. Nelle sue varie configurazioni storiche, l'impegno a orientare il proprio modo di vita secondo quanto detto nel discorso assumerà un rilievo sempre maggiore, fino a fare del *bios* non solo la conferma del *logos* enunciato, ma anche la condizione di possibilità della sua enunciazione.

Ripercorrendo brevemente le tappe della storia della *parrhesia* proposta da Foucault, si può dire che essa emerge nel contesto della *polis* democratica, come libertà di parola accordata ai cittadini, che consente la presa effettiva di parola nell'assemblea per orientare le decisioni collettive. Con la crisi delle istituzioni democratiche, la *parrhesia* dovrà dislocarsi dallo spazio politico a quello filosofico: nel pensiero politico greco si farà infatti strada l'idea di una incompatibilità strutturale tra il discorso di verità orientato al bene della *polis* e la democrazia, ritenuta ormai incapace di lasciare spazio alla *parrhesia*. Il pericolo corso dal *parrhesiastes* sarà tale che la veridizione parresiastica dovrà slittare verso la pratica filosofica della cura di sé. Figura centrale di questo spostamento è Socrate, che ha cura del bene della *polis* al di fuori dell'assemblea: sua missione sarà percorrere la città per verificare se i suoi concittadini hanno cura di se stessi, della propria anima e del proprio modo di vivere. La *parrhesia* diviene allora un discorso in grado di verificare la presenza della verità nell'anima e nella vita degli altri. Tut-

---

[10] Sull'analisi foucaultiana delle forme di confessione si veda, ad esempio, M. Foucault, *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Paris 1976 (trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1,* Milano 1978) e Id., *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Louvain 2012 (trad. it. *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia*, Torino 2015).

tavia, per Foucault, che legge il ciclo della morte di Socrate secondo la chiave interpretativa della cura di sé, questo spostamento dall'ambito politico a quello filosofico non svincola la *parrhesia* dal pericolo e non esonera Socrate dal mettere a rischio la propria vita.

Tutti questi aspetti della *parrhesia* socratica, la centralità del *bios*, la missione intesa come verifica del modo di vita altrui e il pericolo, confluiscono nella figura del cinico. Come Foucault nota, basandosi sul ritratto offerto da Epitteto (*Dissertationes*, III, 22), anche quella del cinico è una vera e propria missione che egli riceve da Zeus e che gli impone di percorrere il mondo per vegliare alla cura di sé di tutti coloro che incontra:

[Il cinico] è stato mandato da Zeus agli uomini come messaggero [*aggelos*], per rivelare loro che, riguardo al bene e al male, sono fuori strada e che cercano l'essenza del bene e del male altrove, dove non è, e non pensano di cercarla dove è. […] Il cinico è realmente un esploratore [*kataskopos*] per gli uomini, perché rivela loro cosa è favorevole e cosa è ostile. Deve indagare con precisione, e poi andare ad annunciare la verità [*apaggeilai talethe*][11].

Il cinico deve essere esploratore [*kataskopos*], andare in avanscoperta a verificare quale sia la vera strada per condurre una vita etica, per poi tornare e assolvere al suo compito di *parrhesia*: annunciarla all'umanità intera, essere *aggelos* della verità. La connessione tra questa missione e il modo di vita si situa su due livelli: da un lato, come nota Epitteto, un certo modo di vita è la condizione di possibilità della missione, che non può essere compiuta conducendo una vita ordinaria; dall'altro, il modo di vita coincide con la *parrhesia*: è attraverso il *bios* che il cinico è testimone e *aggelos* della verità.

Come già notava Scarpat, la libertà assoluta è la condizione della *parrhesia* del cinico: per compiere la sua missione, egli deve recidere ogni legame e privarsi dei beni, della famiglia, dei doveri sociali, della patria, per potersi dedicare integralmente a portare nel mondo la sua testimonianza di verità. Esclama il cinico ritratto da Epitteto:

Guardatemi: non ho casa, né patria, né possedimenti, né servi; dormo sulla nuda terra, non ho moglie, né figli, né pretorio, ma solo la terra, il cielo e un logoro mantello. Nondimeno, che cosa mi manca? Non sono privo di dolori,

---

[11] Epitteto, *Dissertationes*, III, 22, 23-25 (trad. it. *Diatribe, Manuali, Frammenti*, Milano 1982, pp. 372-3).

non sono privo di paure, non sono libero? […] Chi, vedendomi, non crede di vedere il suo re e il suo padrone?[12]

Se il cinico rinuncia a tutto, è per poter stabilire un nuovo legame filantropico con l'umanità intera, di cui avrà cura, associandosi in questo al governo di Zeus. Tuttavia, se egli deve sacrificare ogni legame e privarsi di ogni possesso, non è solo perché beni, famiglia e doveri sarebbero d'intralcio alla sua missione per l'umanità: il modo di vita fatto di privazioni svolge un ruolo più importante, dato che proprio ad esso è assegnato il compito della manifestazione della verità. In questo, il *bios* si sostituisce al discorso, divenendo esso stesso veridizione, asserzione della verità.

Il sacrificio del cinico è definito da Foucault in termini di spoliazione proprio per indicare un atteggiamento diverso da quello della semplice accettazione di uno stato di privazione. La spoliazione cinica è una pratica attiva, volta a rendere la vita stessa il teatro in cui la verità di uno dei princìpi della vita filosofica, quello dell'indipendenza da ogni elemento esterno, acquisirà una piena visibilità e si manifesterà in tutta la sua materialità.

Come Hadot ha ben messo in luce, la distinzione tra ciò che dipende dalla volontà umana e ciò che invece è parte della concatenazione necessaria delle cause naturali non è solo un elemento centrale della filosofia stoica, ma è anche il punto di partenza di numerosi esercizi spirituali. In Marco Aurelio o Seneca, ad esempio, è possibile rintracciare vari esercizi che mirano a fare di questa distinzione il cardine di una trasformazione del modo di essere e della visione del mondo. Tenendo conto della differenza tra il bene morale, unico elemento a dipendere dalla nostra volontà, e ciò che invece ne è indipendente, è possibile far sì che tutto ciò che rientra in questo secondo insieme – beni, possedimenti, onori e, in generale, tutto ciò che può accadere – non susciti in noi passioni, paure o desideri e sia dunque considerato con indifferenza. Un momento successivo del lavoro su di sé può anche condurre a identificare il proprio punto di vista con quello della natura universale e, da questa prospettiva, ad accettare con equanimità e con gioia ogni evento, perché lo si comprenderà come parte della razionalità che governa l'universo.

La spoliazione cinica è dunque una ricerca posta in atto sui limiti della dipendenza dagli elementi esteriori – beni, legami e convenzioni so-

[12] *Ibid.*, III, 22, 47-49 (trad. it. p. 377).

ciali, eventi – allo scopo di verificare fino a che punto la vita possa fare a meno di tutto, compreso ciò che solitamente si ritiene indispensabile per la sopravvivenza stessa: cibo, abiti, riparo. La spoliazione cinica è dunque una pratica volontaria di riduzione e ripulitura [*décapage*][13] di tutto il superfluo, abitata dall'insoddisfazione e dall'inquietudine, alla ricerca continua di nuovi limiti da superare. Esemplare l'immagine di Diogene che, vedendo un bambino bere nel cavo delle mani, getta uno dei pochi oggetti in suo possesso, la ciotola, di cui scopre la non necessità per il soddisfacimento delle esigenze vitali[14]. Da questa messa alla prova continua dei limiti della dipendenza emergerà, nella sua figura visibile, la vita nella sua «essenza più elementare, [...] nella sua indipendenza, nella sua fondamentale libertà»[15].

Tuttavia, la spoliazione attiva non riduce solo la dipendenza da beni materiali, ma anche quella dalle opinioni e dalle convenzioni sociali. Una vita di povertà radicale non può infatti non comportare alcune conseguenze di difficile accettazione per il pensiero antico, come la riduzione in schiavitù, che compare in alcuni aneddoti della vita di Diogene[16], o la mendicità, una vera e propria ricerca volontaria dell'umiliazione e della cattiva reputazione [*adoxia*], inconcepibile in un universo di pensiero in cui la gloria, la buona reputazione che sopravvive nella memoria, era altamente valorizzata.

Come si intravede nel ritratto di Epitteto[17], i colpi e le umiliazioni che il cinico riceve svolgono il ruolo di una prova: come la miseria radicale verifica materialmente il limite della dipendenza dai beni, così la ricerca dell'umiliazione e della cattiva reputazione ha la funzione di ridurre opinioni e convenzioni sociali, per raggiungere la vera indipendenza da ogni evento esteriore.

Attraverso le umiliazioni e la miseria, trasparirà dunque la reale su-

---

[13] Foucault, *Il coraggio della verità,* p. 169.

[14] «Una volta vide un fanciullo che beveva nel cavo delle mani e gettò via dalla bisaccia la ciotola, dicendo "Un fanciullo mi ha dato lezione di semplicità"» (Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*, VI, II, 37; trad. it. *Vite dei filosofi*, Roma-Bari 2004, p. 216).

[15] Foucault, *Il coraggio della verità*, p. 169.

[16] Ad esempio, Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*, VI, II, 29.

[17] «Anche questo è un bell'aspetto, tra quelli legati alla vita del cinico: deve essere battuto come un asino e, pur essendo battuto, deve amare quelli che lo battono, come padre di tutti, come fratello» (Epitteto, *Dissertationes*, III, 22, 54; trad. it. *Diatribe,* p. 378).

periorità del cinico, unico a poter esibire un'effettiva e completa padronanza di sé, in ogni situazione: come afferma il cinico di Epitteto, «Chi, vedendomi, non crede di vedere il suo re e il suo padrone?». Ma il cinico è re non solo per la sovranità che sa esercitare su se stesso, nell'indipendenza completa da tutto, ma anche per quella che detiene sugli altri. Nella cura che egli ha del modo in cui gli altri conducono la loro esistenza, orientandola o meno al bene, nella sua missione di esploratore che mostra la strada giusta da seguire, egli «partecipa al governo di Zeus»[18]. Per questo, secondo Foucault, gli aneddoti degli incontri tra il cinico e il sovrano mettono in luce come il vero re sia il filosofo: re di miseria e derisione, certo, ma capace di esercitare la padronanza di sé e degli altri e di mostrare cosa essa sia in verità.

Nonostante le numerose somiglianze che Foucault mette in luce, la vita di sacrificio del cinico differisce radicalmente da quella dell'asceta cristiano proprio per questo aspetto, perché in essa si rivela una relazione da sé a sé caratterizzata dalla padronanza e non dalla rinuncia[19]. La continuità tra ascetismo cinico e cristiano è un tema che torna più volte ne *Le courage de la vérité*: Foucault sottolinea in varie occasioni come molti tratti del *bios* cinico siano confluiti nel cristianesimo, ad esempio nella vita di spoliazione e di erranza degli ordini mendicanti, che percorrono il mondo per testimoniare la verità attraverso la nudità dell'esistenza, o nella povertà dei francescani, «i cinici della cristianità medievale»[20] o, infine, nelle rinunce alimentari ulteriormente acuite, nell'indifferenza alle convenzioni sociali, nello scontro con i potenti.

Soprattutto in quello che Foucault definisce un ascetismo «selvaggio e libero»[21], non ancora regolato dall'istituzione delle comunità cenobitiche, i punti di contiguità con la testimonianza cinica appaiono in effetti numerosi. Di questo ascetismo pre-cenobitico Foucault aveva offerto un ritratto anche nel corso al Collège de France del 1978, *Sécurité, territoire et population*[22], proprio per opporre l'ascetismo primitivo al successivo monachesimo comunitario, come se il primo

---

[18] *Ibid.*, p. 384.

[19] Sul rapporto tra cinismo e cristianesimo si veda M.O. Goulet-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Paris 2015.

[20] Foucault, *Il coraggio della verità*, p. 179.

[21] *Ibid.*, p. 301.

[22] M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris 2004, (trad. it. *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France 1977-1978*, Milano 2005, pp. 154-7).

fosse una sorta di anacronistica contro-condotta nei confronti degli elementi pastorali del secondo. Analogamente a quello cinico, anche questo ascetismo pratica le rinunce come una messa alla prova di sé e dei propri limiti, come una sfida per rafforzare la propria indipendenza e verificare la propria capacità di sopportazione, che ha per effetto di consolidare la struttura dell'io in una sempre più compiuta padronanza di sé. Solo più tardi, all'interno delle comunità cenobitiche, le stesse pratiche ascetiche si rovesceranno in una rinuncia a sé, perché si collocheranno in una relazione di obbedienza permanente all'altro. Lungi dal condurre all'indipendenza e alla sovranità su se stessi, esse porteranno a rinunciare al proprio volere e a orientarlo totalmente sulla volontà dell'altro, in una relazione di dipendenza integrale[23].

La rinuncia e la spoliazione della missione cinica non possiedono dunque i tratti del sacrificio di sé, ma si realizzano piuttosto come una prova [*épreuve*], come un lavoro di modificazione di sé, per rendere visibile il *bios* nella sua nudità e nella sua verità, ovvero nella sua indipendenza, privo della mescolanza con ogni altro elemento che gli è estraneo. Inversamente, la vita diviene lo spazio in cui la verità del principio filosofico dell'indipendenza trova il suo luogo di manifestazione. Quello dell'indipendenza non è più un principio formulato prima in un *logos* e poi posto in atto nella condotta, come nella vita filosofica 'tradizionale': facendosi prova, il *bios* manifesta già di per sé quale sia la verità dell'indipendenza da ogni elemento esterno e cosa essa implichi, quando la si faccia apparire nella materialità dell'esistenza.

In questo senso, dunque, la vita del cinico è 'esposta': da un lato perché è un modo di manifestazione della verità, una forma di *parrhesia*, e in quanto tale partecipa del rischio vitale che questa specifica modalità di veridizione ha sempre implicato nel mondo antico; dall'altro, per-

---

[23] Nel corso del 1984, *Le courage de la vérité*, Foucault segue questa trasformazione dall'ascetismo individuale e centrato sulla padronanza di sé a quello cenobitico, basato invece sulla rinuncia a sé e l'obbedienza, attraverso le modificazioni semantiche del termine *parrhesia*: se nel cristianesimo dei primi secoli essa indica il rivolgersi a Dio con fiducia nella preghiera, più tardi diverrà una fiducia arrogante in se stessi che sostituisce indebitamente l'obbedienza e il timore, cfr. Foucault, *Il coraggio della verità*, pp. 306-22. Sull'interpretazione foucaultiana della *parrhesia* cristiana, cfr. L. Cremonesi, *La lecture foucaldienne de la* parrhesia *chrétienne*, in *Michel Foucault et les religions*, Paris 2015, éd. par J.F. Bert, pp. 71-85; sulle inflessioni di significato della *parrhesia* nel cristianesimo cfr. Scarpat, *Parrhesia*, pp. 74-104; di particolare interesse le pp. 82-92, dedicate alla *parrhesia* dei martiri.

ché è nell'esposizione della vita nella sua nudità, ottenuta attraverso una pratica radicale di spoliazione, che si manifesta la verità della vita e della sua indipendenza.

Cosa implica, dunque, questa esposizione della vita posta in atto dalla filosofia cinica? Quello che essa realizza, è un'alterazione sia della vita, sia della verità: la vita si trasfigura in vita di alterità, mentre i princìpi di verità si rovesciano nel loro opposto.

Per Foucault, il carattere principale della vita cinica sta infatti nella sua radicale alterità non solo rispetto alla vita ordinaria, ma anche a quella filosofica, che per certi aspetti possedeva già una notevole estraneità rispetto alla vita quotidiana. Come nota Hadot, «nella misura stessa in cui è pratica di esercizi spirituali, la vita filosofica strappa dalla vita quotidiana: è una conversione, un cambiamento totale di visione, di stile di vita, di comportamento»: questo strappo [*arrachement*] dall'ordinario era particolarmente intenso nel caso del cinismo, in cui «si traduceva in una maniera di vivere e perfino di vestirsi che era del tutto estranea alla maggioranza degli uomini»[24], ma apparteneva alla vita filosofica in generale.

Per Foucault, però, la differenza tra il *bios* cinico e la vita filosofica non è solo una questione di maggiore intensità: quella cinica è un'alterità più radicale, non solo per le scelte di sacrificio e povertà, che evidentemente la distinguono dalla vita filosofica, ma soprattutto per lo scandalo di cui si fa portatrice. Tra gli autori ad esso contemporanei, non è difficile trovare condanne a tratti feroci del cinismo e delle sue condotte più riprovevoli; tuttavia, secondo Foucault, lo «scandalo» cinico ha una complessità maggiore: anche tra gli autori più ostili al cinismo, come ad esempio Luciano, la denuncia dell'impostura della vita cinica si accompagna sempre da una certa valorizzazione di alcuni aspetti di questa filosofia, ritenuta capace di portare avanti princìpi filosofici e morali universalmente validi.

Gli autori antichi rendono un'immagine doppia del cinismo, che mostra i valori ordinariamente accettati da tutte le scuole filosofiche, ma che al tempo stesso sembra essere deformata dalla pratica stessa della vita cinica. Il cinismo è lo «specchio infranto»[25] della filosofia antica, in cui ogni filosofo è chiamato a riconoscersi per l'universalità dei princìpi filosofici, ma da cui è costretto a ritrarsi a causa degli aspetti ripugnanti del *bios kynikos*. Il cinismo costituisce allora una sorta di

---

[24] Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, p. 61.

[25] Foucault, *Il coraggio della verità*, p. 224.

«eclettismo a effetto rovesciato»[26]: esso fa propri alcuni princìpi universalmente riconosciuti ma, esibendoli attraverso la vita, finisce per renderli irricevibili agli occhi di quella filosofia stessa che li aveva elaborati. L'esposizione di questo nucleo filosofico universale nel *bios* fa sì che esso oltrepassi la soglia di accettabilità e trasli nello scandalo, provocando il rifiuto più radicale. Lo scandalo cinico consiste dunque nel far condannare ciò che tutti accettano nel pensiero, solo per il fatto di esporlo e darne testimonianza nella vita.

Questa alterità scandalosa della filosofia cinica è ben espressa, secondo Foucault, da un episodio che appare nella vita di Diogene: quello della falsificazione della moneta[27]. La *Vita di Diogene* in Diogene Laerzio si apre proprio con questo aneddoto, secondo il quale il filosofo cinico fu costretto all'esilio perché il padre – o lui stesso – aveva «alterato la moneta corrente [*paracharattein to nomisma*]»[28], forse su indicazione, o fraintendimento, di un oracolo[29].

Come il cinico cambia il valore della moneta, sostituendone l'effige con un'altra, così esso altera il *bios*, scambiando l'aspetto della vita ordinaria e filosofica con un'altra forma e conferendole una figura di alterità. La vita del cinico rende dunque visibile – teatralmente visibile, in una sorta di messa in scena pubblica e scandalosa – che la vita del martire, la vita del testimone della verità, non può che essere radicalmente altra:

Il cinico […] fa apparire come la vera vita non possa essere che una vita altra rispetto a ciò che è la vita tradizionale degli uomini, filosofi compresi. Non può esserci vera vita se non come vita altra ed è dal punto di vista di questa vita altra che si farà apparire la vita ordinaria della gente ordinaria precisamente come altra rispetto alla vera[30].

---

[26] *Ibid.*

[27] Cfr. *ibid.*, pp. 231-6. Cfr. Sulla falsificazione della moneta nel cinismo, cfr. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, pp. 405-10.

[28] Diogene Laerzio, *Vitae philosophorum*, VI, II, 20-21 (trad. it. *Vite dei filosofi*, p. 211).

[29] «Narrano alcuni che essendo sovrintendente fu indotto dagli operai [a battere moneta falsa] e, venuto a Delfi o all'oracolo di Delo nella patria di Apollo, chiese se dovesse fare ciò a cui volevano indurlo. Il dio gli consentì di mutare le istituzioni politiche, ma egli non capì e falsificò la moneta» (*ibid.*).

[30] Foucault, *Il coraggio della verità*, pp. 297-8 [traduzione modificata].

Non solo la vera vita è altra rispetto alla vita ordinaria perché provoca scandalo, ma anche i princìpi filosofici che rendono vera la vita si alterano: esposti non attraverso il *logos*, ma tramite la testimonianza del *bios*, essi vengono portati al limite e traslati nel loro opposto: l'indipendenza dai beni, se praticata non come atteggiamento virtuale ma come reale spoliazione, finisce per rovesciarsi in una vita di dipendenza radicale, perfino di schiavitù; la vita sovrana e padrona di sé diviene una missione di servizio agli altri, per la quale il cinico rinuncia ad ogni cosa; anche il rispetto delle norme può portare a infrangere numerose convenzioni sociali, se l'unico *nomos* riconosciuto è quello della natura, e se la *physis* assurta a norma è intesa come animalità. Il modello animale, fortemente presente non solo nel cinismo, ma anche in alcune figure che, secondo Foucault, ne costituiscono la posterità, come ad esempio in un certo ascetismo cristiano, partecipa senza dubbio in una misura importante allo scandalo cinico, in un universo di pensiero in cui l'animalità è l'alterità rispetto alla quale l'umano trova la propria definizione.

L'effetto della testimonianza cinica è dunque quello di produrre uno scandalo della verità: attestata attraverso la vita, la verità si altera e, a sua volta, la vita diviene altra. Ma da questa sua radicale alterità essa riesce a mostrare che è la vita ordinaria, sia quella condotta abitualmente dagli uomini, sia quella filosofica, a essere 'altra' rispetto a quella che dovrebbe essere e a non percorrere la strada che dovrebbe invece seguire. La testimonianza della vita cinica produce un rovesciamento completo del punto di vista, mostrando l'alterità dell'ordinario rispetto alla verità. Alterità della vita che espone la verità, alterazione dei princìpi che rendono la vita vera. Questo è il nucleo del 'martirio', quale Foucault lo descrive come testimonianza scandalosa della verità, attraverso la vita.

Laura Cremonesi

Testimoniare per un ‘resto di umanità’: la terza via tra i sommersi e i salvati

Abstract: The radical evil of the concentration camps has been the subject of in-depth and detailed studies. In them, attention was focused, in particular, on the two extreme possibilities of the human, ‘the submerged and the saved’, according to Primo Levi’s famous dichotomy. This attention has left in the background a reflection on what Levi called the ‘third way’, namely, the possibility of a form of humanity that is not exclusively attributable to extreme impotence or absolute brutality. In Levi’s view, this third way is impossible in the camps. However, this paper aims to follow, within some works of deported men and women, the traces of figures who testify – although not in a striking way – to the possibility of a humanity of the ‘third way’ even inside the Lager.

1. *Quale ‘intestimoniabile’?*

Per parlare dell’‘intestimoniabile’ non si può che assumere come *a priori* quella ‘lacuna’ sintetizzata nella celeberrima affermazione di Primo Levi: «Lo ripeto, non siamo noi, i superstiti, i testimoni veri […]. Noi sopravvissuti siamo una minoranza anomala oltre che esigua […]. Ma sono loro, i “mussulmani”, i sommersi, i testimoni integrali, coloro la cui deposizione avrebbe avuto significato generale. Loro sono la regola, noi l’eccezione»[1]. Questione sulla quale Giorgio Agamben ha riflettuto, tra molti studiosi, nel modo forse teoreticamente più preciso ed esauriente, in particolare da due prospettive: in *Homo sacer III. Auschwitz. L’archivio e il testimone*[2], concentrandosi sulla figura del ‘testimone’; in *Homo sacer I. Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, rivolgendo l’attenzione al campo di concentramento come dispositivo di un nuovo tipo di potere, la cui precisa descrizione troviamo sintetizzata nelle ultime pagine: «A un ordinamento senza localizzazione

[1] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, in *Opere I*, Torino 1987, p. 717.

[2] G. Agamben, *Homo sacer III. Auschwitz. L’archivio e il testimone*, in *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Macerata 2018, pp. 759-881.

(lo stato d'eccezione, in cui la legge è sospesa) corrisponde ora una localizzazione senza ordinamento (il campo, come spazio permanente di eccezione)»[3].

In una recente rilettura di questi testi, e riprendendo anche la letteratura testimoniale sui Lager, sono stata, tuttavia, sollecitata da due elementi: uno interno al volume di Agamben, e l'altro che, invece, si è imposto, direi, proprio nel confronto con la lettura di alcune testimonianze dirette, in particolare di alcune donne che hanno deciso di scrivere della loro esperienza nel Lager. In merito al primo: Agamben, dopo essersi soffermato a lungo sull''unicità' – come da più parti, e giustamente, si pretende – quasi 'indicibile', dell'evento Auschwitz e sull''intestimoniabile' che esso ci consegna, si domanda: «Ma perché indicibile? Perché conferire allo sterminio il prestigio della mistica?»[4]. Questa domanda, già di per sé inquietante, ne solleva di ulteriori. Mi sono chiesta, ad esempio, se dopo aver insistito – del tutto necessariamente e giustamente – sul carattere 'intestimoniabile' dell'esperienza del *Muselmann*, non si rischiasse una consegna 'alla mistica' anche delle 'possibilità dell'umano' che, pure, sono accadute nel Lager. Un umano 'ai confini dell'umano', certo, che non deve, però, diventare 'intestimoniabile' o, comunque, non assumibile come oggetto di riflessione filosofica[5].

---

[3] G. Agamben, *Homo sacer I. Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, in *Homo sacer. Edizione integrale*, p. 158. Questa questione è stata sviscerata da molti studiosi, come, per citare uno tra i più noti, che Agamben aveva ben presente, W. Sofsky, *L'ordine del terrore. Il campo di concentramento*, Roma-Bari 2021.

[4] Agamben, *Homo sacer III. Auschwitz. L'archivio e il testimone*, p. 783.

[5] Credo che Simona Forti sia stata attraversata da un dubbio simile, per quanto relativamente a un ambito differente. Scrive infatti: «Ma se arrivare alla condizione di mussulmano, scendere fino all'ultimo livello di degradazione dei prigionieri […] fosse tutto ciò che di prezioso, dal punto di vista filosofico, è racchiuso in *Se questo è un uomo*; se, come Agamben suggerisce, il testo di Levi dedicato ad Auschwitz fosse principalmente la paradossale testimonianza, impossibile e necessaria al contempo, dell'uomo che si è riconosciuto nell'altro uomo, lo scritto del '47 sarebbe senza dubbio un documento prezioso, un'analisi penetrante, ma non costituirebbe quella cruciale lezione filosofica che rappresenta ai miei occhi» (S. Forti, *Una filosofia del potere nascosta. I saggi su Auschwitz di Primo Levi*, in *Figure del potere. Saggi in onore di Carlo Galli*, a cura di M.L. Lanzillo e R. Laudani, Bologna 2020, pp. 95-6). Secondo Simona Forti, infatti, la questione della desoggettivazione, fino alla spersonalizzazione o alla cosiddetta 'vittima assoluta', emerge anche da molte altre testimonianze. In Levi, inve-

La questione, a mio avviso, è che, proprio a seguito dell’attentissima e quasi ossessiva ermeneutica del *Muselmann* come ‘prodotto’ del campo – con la conseguente interpretazione del campo come ‘stato di eccezione’, in cui l’etica e la morale sarebbero ‘impossibili’ da praticare –, si è inevitabilmente prodotta un’ombra lunga sulla ‘pluralità’ delle espressioni di un’umanità variegata e complessa, comunque presente nei Lager. Un’‘umanità’ che rischia, pertanto, di sparire nella morsa di una sorta di ‘teologia negativa’ che domina l’ermeneutica del sistema Lager: impossibile, indicibile, intestimoniabile, e, all’estremo, semplicemente, impensabile.

Mi riferisco, in special modo, a quella particolare espressione dell’umanità cui Levi fa cenno quando menziona una ‘terza via’ tra i ‘sommersi’ e i ‘salvati’, da lui stesso dichiarata ‘impossibile’ dentro il campo. Tale ‘terza via’, in realtà, se praticabile anche dentro il campo, getterebbe una luce su un ulteriore ed eterogeneo gruppo umano, che andrebbe rintracciato tanto tra le fila dei sommersi, che tra quelle dei salvati. Secondo Levi, però, tra la condizione del mussulmano, il sommerso per antonomasia, e la condizione del sopravvissuto, il salvato, non vi sarebbero, nel campo, altre possibilità di espressione di umanità.

Ciò accade, almeno in parte, perché la descrizione del sommerso e del salvato sembrano sottostare a una caratterizzazione quasi deterministica: il salvato è descritto come un essere umano in possesso di sufficiente energia vitale da poter utilizzare per il proprio mantenimento in vita; una vita, tuttavia, perseguita ad ogni costo e ad ogni prezzo, tanto che, non di rado, tale lotta per la vita si traduce in comportamenti quasi bestiali. Il sommerso, invece, sembra identificato necessariamente con un essere umano debole nel fisico o puramente incapace di adattamento al Lager, che si lascia andare senza neppure provare a lottare:

Ci pare […] degno di attenzione questo fatto: viene in luce che esistono fra gli uomini due categorie particolarmente ben distinte: i salvati e i sommersi. Altre coppie di contrari (i buoni e i cattivi, i savi e gli stolti, i vili e i coraggiosi, i disgraziati e i fortunati) sono assai meno nette, sembrano meno congenite,

ce, oltre alla dicotomia tra sommersi e salvati, spicca una tensione strutturale e interna ai molti ‘salvati’, sintomo della contraddizione tra il loro *conatus essendi* e la presenza o meno, in essi, di una dimensione etica a cui corrispondere. Se, tuttavia, Forti si concentra – a partire da questa constatazione – sulle conseguenze che questo può avere sull’analisi del potere, a me interessa piuttosto ripensare la questione di questo genere di testimonianza in relazione all’‘umanità dell’umano’ possibile anche nel campo.

e soprattutto ammettono gradazioni intermedie più numerose e complesse […]. Una terza via esiste nella vita, dove è anzi la norma; non esiste in campo di concentramento[6].

Ad avviso di Levi, una tale dicotomia tra sommersi e salvati è rintracciabile, quindi, non solo nel campo, ma anche nella vita comune. In quest'ultima, tuttavia, essa si manifesterebbe con minore evidenza: «Questa divisione è molto meno evidente nella vita comune; in questa non accade spesso che un uomo si perda, perché normalmente l'uomo non è solo, e, nel suo salire e nel suo discendere, è legato al destino dei suoi vicini; per cui è eccezionale che qualcuno cresca senza limiti in potenza, o discenda con continuità di sconfitta in sconfitta fino alla rovina»[7].

Levi enumera varie circostanze attenuanti che consentono, nella vita fuori dal Lager, di non cadere in una delle due alternative: la presenza delle leggi, l'applicabilità della morale comune, le risorse economiche, la solidarietà. Tutte circostanze legate alle differenti contingenze esistenziali, che comportano un differente grado di affezione rispetto all'oppressione e alle possibilità di difesa da essa[8]. Tali circostanze consentono l'emersione della 'terza via' come l'ipotesi più frequente nella 'vita comune', a differenza del campo, in cui esse sono, ad avviso di Levi, del tutto assenti.

L'eventualità dell'emergere, nel Lager, di figure di 'santi' o di 'martiri volontari' non è contemplata nell'indagine di Primo Levi, improntata a quella che è stata definita una «antropologia materialistica»[9]. In

[6] P. Levi, *Se questo è un uomo*, in *Opere I*, pp. 89-91.

[7] *Ibid.*, p. 89.

[8] Mettendo in luce una serie di circostanze che, ad esempio, Judith Butler chiamerà in causa per descrivere la differenza, a volte marcata, all'interno della vulnerabilità comune a molte categorie umane, cfr. J. Butler, *Bodily Vulnerability, Coalitional Politics*, in *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge 2015 (trad. it. *Vulnerabilità del corpo, politica dell'alleanza*, in *L'alleanza dei corpi: note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, Roma 2017, pp. 220 sgg.).

[9] È Simona Forti a parlare di un'«antropologia materialistica» in Levi (cfr. Forti, *Una filosofia del potere nascosta*, p. 92), in cui anche l'apporto della religiosità e della fede sono ricondotte ai loro effetti sugli esseri umani. Per intenderci, Levi non avrebbe, probabilmente, risposto alla domanda «dov'è Dio?», come invece ha fatto Elie Wiesel davanti alla forca con il bambino impiccato, affermando che Dio era proprio là, impiccato sulla forca, cfr. E. Wiesel, *La nuit*, Paris 1958 (trad. it. Firenze 2019, p. 66). Il Dio

base ad essa, tali figure, pur testimoniando di una possibilità inedita nell'orizzonte del campo, non possono che essere considerate delle eccezioni, rare e non particolarmente significative, che, quindi, non smentiscono la dicotomia, incontrovertibile, tra sommersi e salvati[10].

2. *Un resto di umanità*

Ciò che, tuttavia, mi sembra innegabile, e, per questo, degno di attenzione, è il fatto che Levi, dopo aver sostenuto che la 'terza via', nel campo, non sia praticabile, lascia poi, nelle sue memorie, uno spazio ampio e importante a ritratti che testimoniano di una umanità 'plurale' i cui comportamenti possono essere inquadrati proprio in quella 'terza via' dichiarata impossibile; figure di esseri umani che non si possono annoverare né tra i 'mussulmani', che non hanno più energia per lottare, né tra coloro che sono abitati dal puro *conatus essendi*, i bruti, uomini dal cuore indurito e incapaci di qualsivoglia compassione[11].

---

di Levi è quello che si nomina nelle preghiere degli altri, che, non di rado, gli appaiono insensate: «Kuhn ringrazia Dio perché non è stato scelto. Kuhn è un insensato. Non vede, nella cuccetta accanto, Beppo il greco che ha vent'anni, e dopodomani andrà in gas, e lo sa, e se ne sta sdraiato e guarda fisso la lampadina senza dire niente e senza pensare più niente? Non sa Kuhn che la prossima volta sarà la sua volta? Non capisce Kuhn che è accaduto oggi un abominio che nessuna preghiera propiziatoria, nessun perdono, nessuna espiazione dei colpevoli, nulla insomma che sia in potere dell'uomo di fare, potrà risanare mai più? Se io fossi Dio, sputerei a terra la preghiera di Kuhn» (Levi, *Se questo è un uomo*, pp. 133-4). Anche Arnold Davidson si concentra sull'attenzione all'immanenza di Levi, ma ne sottolinea il valore di 'esercizio spirituale', cfr. A.I. Davidson, *Gli esercizi spirituali di Primo Levi*, in *La vacanza morale del fascismo: intorno a Primo Levi*, a cura di A.I. Davidson, Pisa 2009, pp. 5-19.

[10] Tuttavia, alcune di queste figure hanno marcatamente ridefinito le possibilità dell''umano' nei campi, lasciando, in certi casi, memorie di innegabile altezza spirituale, come nel caso di Etty Hillesum. Il suo *Diario* e le sue *Lettere* sono l'esempio di come 'l'umanità dell'umano' possa costituire l'eccezione allo 'stato di eccezione' del campo, cfr. E. Hillesum, *De nagelaten geschriften van Etty Hillesum 1941-1943*, Amsterdam 2000 (trad. it. *Diario 1941-1943. Edizione integrale*, Milano 2012); Ead., *Het werk 1941-1943*, Amsterdam 2000 (trad. it., *Lettere 1941-1943*, Milano 2013).

[11] Interessante mi appare il fatto che Levi, in un'appendice aggiunta nel 1976 per l'edizione scolastica di *Se questo è un uomo*, descriva il punto di vista da cui racconta, il punto di vista del testimone, proprio come differente sia da quello della vittima che

Tra questi uomini, sospesi tra la brutalità e l'impotenza, si può, d'altro canto, annoverare proprio lo stesso Levi e, soprattutto, il suo migliore amico, Alberto Dalla Volta, un giovane di 22 anni, che «lotta per la sua vita, eppure è amico di tutti. "Sa" chi bisogna corrompere, chi bisogna evitare, chi si può impietosire, a chi si deve resistere. Eppure (e per questa sua virtù oggi ancora la sua memoria mi è cara e vicina) non è diventato un tristo. Ho sempre visto, e ancora vedo in lui, la rara figura dell'uomo forte e mite, contro cui si spuntano le armi della notte»[12]. Oltre a comporre una delle descrizioni più belle dell'umanità possibile nel Lager, mi sembra che queste parole diano corpo all'ipotesi della necessità di concentrare una rinnovata attenzione su quello che si potrebbe definire un ulteriore paradosso di Levi, nonché di molte testimonianze di deportati.

Se il paradosso indicato da Agamben è quello della testimonianza per l'impossibilità di testimoniare per il testimone integrale, per il 'mussulmano', in questo caso ci troveremmo, piuttosto, di fronte a un altro tipo di 'impossibilità' determinatasi nelle riflessioni sul Lager. Cioè di fronte al fatto che la testimonianza per quella che Levinas ha definito «il poco di umanità che orna la terra»[13] è, a sua volta, scivolata nell'intestimoniabile, a causa di un silenzio quasi imbarazzato attorno ad essa. Forse perché troppo stridente con il male radicale che nel Lager ha avuto luogo? Questo 'resto' di umanità occupa, infatti, un luogo sospeso tra il bene e il male, e sembra destinata a restare inapparente di fronte all'urto, emotivamente più violento, tanto delle figure dell'impotenza assoluta, che di quelle della brutalità senza contegno. Il male

---

da quello del bruto, come se, in realtà, solo da questo punto di vista si potesse guardare il Lager nella sua interezza: «Nello scrivere questo libro, ho assunto deliberatamente il linguaggio pacato e sobrio del testimone, non quello lamentevole della vittima né quello irato del vendicatore: pensavo che la mia parola sarebbe stata tanto più credibile ed utile quanto più apparisse obiettiva e quanto meno suonasse appassionata; solo cosi il testimone in giudizio adempie alla sua funzione, che è quella di preparare il terreno al giudice. I giudici siete voi» (Levi, *Se questo è un uomo. Appendice*, p. 187).

[12] Levi, *Se questo è un uomo*, p. 54. A partire da una prospettiva differente, questi aspetti sono sottolineati anche da Ettore Rocca, *La testimonianza del resistente. Peter Brandes, Paul Ricœur e Primo Levi*, cfr. *infra*, pp. 209-23.

[13] E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* La Haye 1974 (trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano 1983, p. 229). Ho riflettuto su questi temi in R. Fulco, *Essere insieme in un luogo. Etica, Politica, Diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas,* Milano-Udine 2013, cui mi permetto di rinviare.

radicale del campo sembra aver destinato ai margini della riflessione questo 'resto' di umanità, che ha fatto del male, certo, ma un male 'non radicale'; e ha fatto anche del bene, a volte, ma un bene non dei santi né dei martiri volontari. Si tratta di vite condotte ai bordi dell'umano che, però, gettano un ponte tra il 'dentro' del Lager e il 'fuori' del Lager, riconducendolo, in tal modo, dalla dimensione 'mistica' dell'indicibile a un orizzonte di conoscibilità e, quindi, al cospetto di un giudizio da esercitare con rigore e intransigenza[14].

Dunque, pur avendo piena consapevolezza che lo stato d'eccezione del campo ha prodotto il 'mussulmano', occorre, al contempo, affinare la coscienza dell'esistenza di questa umanità non radicale, non eroica, non eccezionale, che, però, ha resistito allo stato d'eccezione del campo; un gruppo eterogeneo in cui ciascuno, semplicemente, «non è diventato un tristo», come Levi afferma di Alberto Dalla Volta.

Levinas, parlando del 'resto di umanità' che orna la terra, aveva certamente presente tanto la vita comune e quotidiana che quella nei Lager, essendo stato egli stesso prigioniero in un campo di prigionia, e aveva ben chiara la necessità di un 'compromesso' con l''assoluto', per poter cogliere i caratteri e l'importanza anche di ciò che non ha, nel bene o nel male, i caratteri dell'estremo: «Per il poco di umanità che orna la terra è necessario un allentamento dell'essenza al secondo grado: *nella giusta guerra alla guerra, tremare — ancora fremere — in ogni istante, a causa di questa giustizia stessa*. È necessaria questa debolezza. Era necessario quest'allentamento senza viltà della virilità per il poco di crudeltà che le nostre mani ripudieranno»[15]. Ciò che Levinas vuole far emergere è uno 'stato d'eccezione' della giustizia, di quell''etica come filosofia prima' che imporrebbe, sempre e comunque, il farsi «ostaggio dell'altro»[16]. Essa, infatti, se perseguita alla lettera, renderebbe impossibili azioni e relazioni che, in certi frangenti, a causa di contingenze reali e costringenti, necessitano di un 'compromesso' tra l'as-

[14] Sull'importanza di un giudizio rigoroso a partire dalle testimonianze dal Lager e, in particolare, da quanto scritto da Primo Levi, insiste Davidson, cfr. Davidson, *Gli esercizi spirituali di Primo Levi*, pp. 12-3.

[15] Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, p. 229.

[16] «Vulnerabilità, esposizione all'oltraggio, all'offesa – passività più passiva di ogni pazienza, passività dell'accusativo, trauma dell'accusa subita da un ostaggio fino alla persecuzione, messa in causa, nell'ostaggio, dell'identità che si sostituisce agli altri: Sé – defezione o disfatta dell'identità dell'io» (*ibid*., p. 20).

soluto dell'etica e le 'necessità dell'ora'[17]. Quando Primo Levi racconta dei furti, del sottrarsi alla selezione, del commercio, dell'imparare a legare alla cintura la gamella per non farsela rubare e mille altre azioni del genere, descrive «una giusta guerra alla guerra», condotta dentro il campo, probabilmente tremando e fremendo, «in ogni istante a causa di questa giustizia stessa». Una giustizia nei confronti di se stesso, dell'amico, ma anche degli altri compagni, come quando, nel momento della fuga delle SS dal campo, andrà ad accaparrarsi, con Charles, non solo le patate, ma anche una pesante stufa di ghisa per riscaldare l'intera baracca dei malati[18].

Lo stato d'eccezione del campo, oltre ai 'mussulmani' e agli esempi di puro *conatus essendi*, ha fatto emergere molti casi di una tale 'negoziazione', portati avanti da uomini e donne che hanno ripudiato non la crudeltà *tout court*, ma almeno 'un poco di crudeltà', e sono riusciti a non trasformarsi in un 'essere tristo'. L'esempio di questo 'resto di umanità' testimonia, dunque, la necessità di ripensare le memorie dal Lager considerando con maggiore attenzione quella 'terza via' che Levi, quasi come un assioma, aveva dichiarato impossibile, facendo un torto persino a se stesso. Se la loro sopravvivenza è stata 'frutto del caso', come Levi spesso afferma, forse per schermirsi da elogi fuori luogo, quel 'resto di umanità' che Levi loda in Alberto Dalla Volta, senza riconoscerla in sé, non deve restare nell'indicibile, proprio per mantenere aperta la possibilità di un'ermeneutica integrale dell'umanità dell'umano nel Lager. Non per contestare, ovviamente, il paradigma dello 'stato di eccezione', ma

[17] Levinas accenna esplicitamente a questo tipo di operazione, che chiamerei di 'sottrazione dell'assoluto', di 'indebolimento dell'assolutezza dell'assoluto', a proposito, ad esempio, del rapporto tra *Torah* e istituzioni politiche. Queste ultime costituiscono una 'negoziazione' rispetto all'etica come responsabilità 'assoluta' verso l'altro, ma sono, tuttavia, imprescindibili per la vita in comune, che richiede di farsi carico delle 'necessità dell'ora', che impongono, perfino, il mettersi da parte della Legge: «"abdicazione provvisoria" pronunziata dallo "spirito assoluto" di fronte allo spirito attento alla necessità delle circostanze e alle necessità del luogo e dell'ora alla quale appartiene la politica» (E. Lévinas, *L'État de César et l'État de David*, in *L'au-delà du verset (1969-1980)*, Paris 1982; trad. it. *Lo Stato di Cesare e lo Stato di Davide*, in *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Napoli 1986, p. 267). Su queste questioni ho riflettuto in R. Fulco, *Levinas:* Al di là *delle istituzioni,* nelle *istituzioni*, in *Istituzione. Filosofia, politica, storia. Almanacco di Filosofia e Politica* 2, a cura di M. Di Pierro, F. Marchesi e E. Zaru, Macerata 2020, pp. 165-76.

[18] Cfr. Levi, *Se questo è un uomo*, p. 166.

per sottolineare, al contempo, il fatto che interstizi in cui praticare una resistenza, non eroica, ma non puramente violenta, sono stati possibili anche nello stato d’eccezione del campo.

3. *Le mille Antigoni*

La questione, non riguarda, ovviamente, solo la testimonianza di Levi. Un passo avanti nella ricerca di tali interstizi mi sembra possa essere fatto anche a partire da testimonianze dal Lager forse ancora poco ascoltate come, ad esempio, quelle delle donne. In un volume del 2017, Zoë Waxman prova a esplicitare i motivi della ritrosia a concentrarsi sulla differenza femminile nei campi di concentramento. Uno di essi sarebbe da far risalire alla volontà, soprattutto di molte donne ebree, di concentrarsi sull’essere vittime ‘in quanto ebree’, tralasciando, quindi, la specificità del genere, considerata elemento distraente rispetto alla questione centrale dell’antisemitismo[19]. Tuttavia, la specificità di genere ha giocato un ruolo importante nel campo, soprattutto nelle modalità di relazione all’alterità, tanto delle altre donne che degli uomini[20]. Per quanto occorra, ovviamente, mettere in conto le numerose eccezioni, sia in positivo che in negativo, da parte delle differenti identità presenti nel Lager, tuttavia, mi sembra degna di nota l’insistenza delle testimonianze delle donne sull’empatia e il mutuo sostegno[21], all’op-

---

[19] Cfr. Z. Waxman, *Women in the Holocaust. A Feminist History*, Oxford 2017.

[20] Su questi temi si veda, in particolare, S. Milton, *Women and the Holocaust: The Case of German and German-Jewish Women*, in *When Biology Became Destiny. Women in Weimar and Nazi Germany*, ed. by R. Bridenthal, A. Grossmann and M. Kaplan, New York 1984, pp. 297-333; importanti anche gli altri saggi contenuti nel volume, non a caso ripresi, insieme a un’antologia di scritti di donne dal Lager, in un’opera di alcuni anni posteriore e altrettanto importante: *Different voices. Women and Holocaust*, ed. by C. Rittner and J.K. Roth, New York 1993.

[21] Mutuo aiuto che, non di rado, scaturiva anche dalla dimensione più intima, e meno nominata, delle donne. Molte delle giovanissime deportate, ad esempio, hanno avuto il loro primo ciclo nel Lager, senza madri o sorelle che spiegassero loro cosa succedeva, senza l’igiene necessaria, senza la necessaria cura. Attorno alla questione del ciclo mestruale si sono, infatti, costituite e consolidate alcune comunità femminili nei Lager, costruendo anche strategie di resistenza. Tra le strategie collettive messe in atto dalle donne nei Lager per sopravvivere, vi era, ad esempio, la creazione di ‘famiglie del campo’ o di ‘famiglie sostitutive’, cioè gruppi di mutuo soccorso le cui componenti si

posto di quelle degli uomini che insistono, per lo più, sulla dimensione della solitudine e dell'autosufficienza.

Tratto che emerge, ad esempio, dalla testimonianza di Salmen Gradowski, uno dei membri del *Sonderkommando* di Birkenau, che ha seppellito i suoi racconti nel terreno circostante al crematorio, ricopiandoli più volte per essere sicuro che almeno una copia venisse ritrovata. La testimonianza di Gradowski è già, di per sé, sconcertante esempio di un 'resto di umanità': Gradowski parla del gruppo del *Sonderkommando* al quale apparteneva come di un insieme sventurato di 'fratelli', i più sventurati tra tutti i fratelli del campo; anche loro, infatti, sarebbero stati uccisi, a più o meno regolari intervalli di tempo, ben consapevoli della sorte che li attendeva, conoscendo perfettamente le modalità in cui la morte sarebbe stata loro perpetrata. Gradowski descrive gli abbrutiti, ma anche coloro che non sono diventati né folli né malvagi, neanche dopo aver condotto alle camere a gas la propria madre o il proprio figlio. Una delle mansioni di Gradowski era quella di aiutare i deportati, quindi anche le donne, a spogliarsi prima di entrare nelle camere a gas: chiama sempre 'sorelle' le donne che accompagna, racconta i loro corpi vulnerabili, i loro volti, il loro stringersi una all'altra. Particolarmente significativo, per la precisione con cui viene sottolineato il rapporto tra donne, è la descrizione di un trasporto di giovani cecoslovacche con i loro bambini:

> Le porte si sono spalancate, l'inferno è pronto a raccogliere le vittime […]. Io me ne sto in disparte e osservo i due gruppi. I banditi, i grandi assassini – e le mie sorelle […]. Marciano con fierezza, con passo deciso, forti e coraggiose […] Continuano a sfilare, schiere e schiere di giovani donne nude. E di nuovo la marcia si blocca. Una splendida ragazza bionda si ferma […] fa un balzo verso di loro e colpisce con tre schiaffi l'Oberscharführer Vost, il capo, il comandante dei crematori. Una scarica di bastonate si abbatte sulla sua testa e sulle sue spalle. Entra nel bunker con la testa rotta […]. È riuscita nel suo ultimo intento. […] Nell'enorme bunker migliaia di vittime aspettano in piedi, aspettano la morte. All'improvviso prende vita un canto lacerante. […] L'*Internazionale*, l'inno del grande popolo russo – stanno cantando questo laggiù, il canto del nemico[22].

prendevano cura l'una dell'altra. Su queste questioni si veda J.-A. Owusu, *Menstruation and the Holocaust*, «History Today», 69/5, May 2019: https://www.historytoday.com/archive/feature/menstruation-and-holocaust (maggio 2023).

[22] S. Gradowski, *In harz fun Gehenom: a dokument fun Auschwitzer Sonder-Kom-*

Questo momento estremo, in cui le donne appaiono come un’onda che avanza compatta, sembra rappresentare l’apice di una relazionalità mai dimenticata e mai messa a tacere, perfino nella sortita della donna bionda, in cui il rapporto tra soggettività e potere si manifesta con un’azione di soggettivazione che da singolare diventa, nel canto, collettiva.

Ciò emerge in modo ancor più evidente nella quotidianità raccontata, con dignitosa sobrietà, da Charlotte Delbo, che riesce, nella sua straordinaria trilogia testimoniale, *Auschwitz et après*[23], a narrare le donne e il campo con incomparabile lucidità, perfino nelle poesie che, asciuttamente e drammaticamente, si intersecano alla prosa. Appartenente alla Resistenza francese e arrestata come prigioniera politica, Charlotte Delbo fu deportata ad Auschwitz-Birkenau nel 1943 e poi trasferita a Ravensbrük nel 1944. Dall’interno del campo di concentramento descrive la sorellanza tra donne, con le vive e con le morte: quando una di loro moriva, era come se fosse strappato un pezzo di carne viva dal corpo di ciascuna e tutte contavano i giorni dal loro arrivo, in modo ossessivo, confrontando i calcoli, per poter stabilire e comunicare, se fossero sopravvissute, la data precisa di morte di quelle del gruppo che non ce l’avrebbero fatta[24]. Delbo testimonia non della solitudine e dell’autosufficienza alle quali sembrano irrevocabilmente

mando, Jerusalem 1977 (trad. it. *Sonderkommando. Diario di un crematorio di Auschwitz, 1944*, Milano 2021, pp. 114-9). Sul *Sonderkommando* si vedano anche *Testimoni della catastrofe. Deposizioni di prigionieri del Sonderkommando ebraico di Auschwitz-Birkenau (1945)*, a cura di C. Saletti, Verona 2004; S. Venezia, *Sonderkommando. Dans l’enfer des chambres à gaz*, Paris 2007 (trad. it. *Sonderkommando Auschwitz. La verità sulle camere a gas. Una testimonianza unica*, Milano 2007). Sull’importanza, contro la pervicacia dei negazionisti, delle testimonianze dei componenti dei *Sonderkommandos*, in particolare quella di Shlomo Venezia, si veda D. Di Cesare, *Il volto degli asfissiati. Sul “Sonderkommando”*, in *Se Auschwitz è nulla. Contro il negazionismo*, Torino 2021².

[23] C. Delbo, *Auschwitz et après I. Aucun de nous ne reviendra*, Paris 2018; Ead., *Auschwitz et après II, III. Une connaissance inutile. Mesure de nos jours*, Paris 2018. Devo la conoscenza di Charlotte Delbo a uno scambio con Arnold Davidson, al quale sono oltremodo grata per avermene parlato.

[24] Cfr. Delbo, *Auschwitz et après II, III*, pp. 53-4.

orientati i prigionieri raccontati da Levi, da Améry[25] o da Antelme[26]. Testimonia di 'sorelle' che si alzano insieme, che si appoggiano l'una all'altra nelle interminabili adunate nella piazza degli appelli, delle lunghe discussioni tra loro, della condivisione dei ricordi. Circostanze che nei racconti di Levi o di Antelme non troviamo neppure relativamente ai periodi trascorsi in *Ka-Be*, l'infermeria, in cui si era sottratti alla brutalità del lavoro. Là gli uomini ricominciavano a pensare, certo, tornava la nostalgia, ma non c'era condivisione; la vita emotiva degli uomini era come anestetizzata, volontariamente.

Le memorie di Charlotte Delbo narrano, invece, non vite singole, ma comunità: l'aiuto reciproco, le gambe di tutte gonfie per il freddo, la disperazione di ognuna, in particolare quando qualcuna cedeva alla fatica immane del lavoro – che dalle descrizioni di Delbo non sembra essere in nulla meno massacrante di quello degli uomini – e veniva gettata davanti al portone del *Block* 25, il blocco della morte, l'anticamera del crematorio. Charlotte Delbo le descrive, ne trascrive i nomi, ne racconta il cedimento, senza sottrarsi alla descrizione anche del proprio di cedimento, della propria paura, soprattutto quando viene allontanata dalle compagne, e la morte le sembra incombente:

> Arriva una Kapo. Grida. Fa risalire le mie due compagne e le porta via. […] Se ne vanno salutandomi con rammarico. Conoscono l'apprensione che ciascuna di noi ha di essere separata dalle altre, di essere sola. Per incoraggiarmi mi dicono: "sbrigati, ci raggiungerai". Resto sola al fondo di questo fossato e sono presa dalla disperazione. La presenza delle altre, le loro parole rendevano possibile il ritorno. Loro se ne vanno e io ho paura. Non credo più al ritorno quando sono da sola. […] Nessuna crede più al ritorno quando è sola[27].

In ogni parola si sente la tragica comunanza con le altre, tanto che leggere Delbo è come ascoltare il coro in una tragedia greca. La sua voce è, realmente, voce di un coro: la sorellanza tra donne è una faccenda seria, scabra, sincera e lucida, resa possibile dalla capacità di non soffocare la sfera emotiva e affettiva, con tutto il sovrappiù di dolore

---

[25] Cfr. J. Amery, *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart 1977 (trad. it. *Intellettuale ad Auschwitz*, Torino 1987).

[26] Cfr. R. Antelme, *L'espèce humaine*, Paris 1957 (trad. it. *La specie umana*, Torino 1969).

[27] Delbo, *Gli uomini*, in *Auschwitz et après I*, p. 166. Si veda anche Ead., *Le Convoi du 24 Janvier*, Paris 1965 (trad. it. *Donne ad Auschwitz*, Udine 2014).

psichico che questo comporta. Sopportare il dolore dell'amore per le persone ormai perdute: questo è l'eroismo quotidiano fondato sul coraggio di sostenere il dolore emotivo[28]. Più volte Levi ribadisce, invece, che gli uomini alle donne non pensavano affatto, poiché questo atto avrebbe loro causato troppo dolore[29]. D'altra parte, è la stessa Delbo ad aver perfettamente colto il diverso atteggiamento degli uomini, dei 'fratelli', che tale dolore psichico non riescono a condividere, restando, quindi, chiusi nei loro pensieri:

Attendono davanti alla baracca. Silenziosi. Nei loro occhi combattono la rassegnazione e la rivolta. È necessario che la rassegnazione abbia la meglio. Una SS li sorveglia. Li maltratta. Senza che si capisca il perché, improvvisamente si avventa su di loro, urla e colpisce. Gli uomini restano silenziosi, raddrizzano i ranghi, allineano le mani al corpo. Non fanno attenzione alla SS né gli uni agli altri. Ciascuno è solo con se stesso[30].

La solitudine degli uomini nel campo ha reso molto più comples-

[28] Dolore corale che emerge anche nei racconti di Liana Millu, cfr. L. Millu, *Il fumo di Birkenau*, Firenze 1986; Ead., *Dopo il fumo. Sono il n. 5384 di Auschwitz Birkenau*, Brescia 2015[2]; Ead., *Tagebuch. Il diario del ritorno dal Lager*, Firenze 2006. Sulla qualità profondamente relazionale delle testimonianze di Liana Millu insiste, giustamente, Piero Stefani – che ha dedicato cura e impegno per la loro pubblicazione – sottolineando come tale attenzione alle relazioni sia rimasta salda in Millu anche nella vita quotidiana 'dopo' il Lager, costituendo, dunque, quasi una 'doppia testimonianza' di umanità: «quanto posso testimoniare in prima persona e perciò innanzitutto la salvaguardia straordinaria che Liana ha saputo fare della propria umanità, nella quotidianità degli affetti, dei desideri, delle normali sofferenze, dei semplici piaceri e delle consuete preoccupazioni che riempiono la vita di ciascuno» (P. Stefani, *Omaggi a un testimone*, in Millu, *Dopo il fumo*, p. 86).

[29] Tra le molte testimonianze di uomini, forse solo una è attraversata costantemente dal pensiero di una donna amata: quella del pittore Aldo Carpi, che scriveva dal campo alla moglie Maria. Ma Carpi era, in realtà, un 'privilegiato', poiché proprio per le sue doti artistiche, aveva il compito di dipingere su commissione quadri di paesaggi e ritratti per coloro che gestivano il campo. Nella pratica della pittura e della scrittura Carpi è riuscito, non a caso, a non anestetizzare la sfera emotivo-affettiva come gli altri deportati e, quando nessuno lo ha più obbligato a dipingere su commissione, ha iniziato a disegnare a memoria i suoi compagni del Lager, cfr. A. Carpi, *Diario di Gusen*, Torino 1993.

[30] Delbo, *Auschwitz et après I*, p. 154.

so l'emergere, tra loro, del bene non eroico e più facile l'emergere del male non radicale, quello della furbizia, o meglio, dei comportamenti conformi a ciò che Primo Levi chiama le 'leggi del campo': «La legge del Lager diceva: "mangia il tuo pane, e, se puoi, quello del tuo vicino", e non lasciava posto per la gratitudine»[31]. La lotta per sopravvivere non sembra lasciare alcuno spazio a una 'fratellanza' in qualche modo assimilabile alla 'sorellanza' tra donne. Chi vuole restare vivo, Levi è perentorio, deve obbedire alla legge del Lager e accettare di essere 'irrimediabilmente' solo:

qui la lotta per sopravvivere è senza remissione, perché ognuno è *disperatamente ferocemente solo*. Se un qualunque *Null Achtzehn* vacilla, non troverà chi gli porga una mano; bensì qualcuno che lo abbatterà a lato, perché nessuno ha interesse a che un "mussulmano" di più si trascini ogni giorno al lavoro; e se qualcuno, con un miracolo di selvaggia pazienza e astuzia, troverà una nuova combinazione per defilarsi dal lavoro più duro, una nuova arte che gli frutti qualche grammo di pane, cercherà di tenerne segreto il modo, e di questo sarà stimato e rispettato, e ne trarrà un suo esclusivo personale giovamento; diventerà più forte, e perciò sarà temuto, e chi è temuto è, *ipso facto*, un candidato a sopravvivere[32].

Delbo, invece, non fa che tornare sulle relazioni tra donne, sui loro pensieri per gli uomini, sulla loro cura per la solitudine dei 'fratelli'. La sua eredità di testimone scolpisce con le parole il comando della cura reciproca, per i vivi e per i morti. Essere capaci di cura è il 'resto di umanità che orna la terra', anche se quell'ornamento è, ad esempio, come narra ancora Delbo, un mausoleo per uomini morti da soli: quando Delbo riuscirà ad uscire dal silenzio seguito al suo ritorno da Auschwitz e a recarsi in Grecia – sogno e delirio di molti discorsi tra compagne durante la prigionia – riconoscerà e testimonierà, ancora una volta, della solida vicinanza tra un gruppo di donne, in questo caso a lei sconosciute, i cui uomini erano stati uccisi dai tedeschi, nel 1943 – milletrecento in tre ore – nel villaggio greco di Kalavryta.

Proprio le donne sopravvissute avevano voluto dare loro degna sepoltura, nonostante le esigue forze e la mancanza di tutto il necessario, dalle bare, ai loculi nel cimitero. Insieme, quindi, hanno deciso di por-

---

[31] Levi, *Se questo è un uomo*, p. 167.

[32] *Ibid.*, pp. 89-90.

tare i loro uomini al centro del cimitero e costruire un muretto attorno ai loro corpi riposti uno sull’altro:

Il falegname, il fabbro, il maniscalco, il mugnaio, il carrettiere, il taglialegna, tutti erano là, morti con gli altri. […]. Non potevamo lasciarli là. […]. Ogni morto non ha diritto a una tomba, una tomba con il suo nome inciso sopra? Ma anche il tagliapietre era là, in mezzo ai morti. […]. Allora una donna ha detto: - bisogna seppellirli tutti insieme, poiché sono morti tutti insieme. – Senza bara, senza niente? – Senza bara, con le nostre mani. E – ma chi esattamente ha avuto l’idea? Non ricordo. Forse abbiamo avuto l’idea tutte insieme. […]. Ecco quel che è stato deciso. Ecco quel che abbiamo fatto[33].

Sono azioni come questa delle ‘mille Antigoni’ a costituire, a mio avviso, il ‘resto di umanità’ che, ancora oggi, è necessario ripensare, accogliendo, con la dovuta attenzione, la loro testimonianza e la loro eredità.

Rita Fulco

[33] C. Delbo, *Kalavrita des mille Antigone*, Paris 1985 (trad. it. *Kalavryta delle mille Antigoni*, La Spezia 2014, pp. 38-41).

La figura polemica del martire kierkegaardiano: testimonianza di un amore inoperoso

Abstract: The martyr is a liminal figure intersecting politics and theology, the public and the private, the individual and the communal. Throughout the Twentieth century, its two-faced nature has been interpreted according to the theological-political paradigm. By arguing for the theological origin of modern political concepts, the latter has fostered a politicization of theology and a theologization of politics. Once the qualitative difference between the political and the theological has been erased, the critical potential of the theological over the political is neutralized. My paper aims to highlight an alternative interpretation of martyrdom in Kierkegaard's work. In some passages, Kierkegaard deconstructs the nexus between martyrdom, power, and sovereignty. He does so by making the martyr an exception without sovereignty, a self-emptied, impotent subject. I will show that the martyr's impotence is an *action* of undoing power and I will identify it as the aporetic witnessing and the work of love.

Il martire è una figura 'liminare' che interseca due ambiti, rimettendone continuamente in gioco la relazione: il teologico e il politico, la sfera dell'individuo e la comunità, il privato e il pubblico. Nel corso del Novecento la chiave interpretativa con cui gli autori si sono per lo più approcciati a questa figura 'bifronte' è stato il paradigma teologico-politico. Secondo questa tradizione tutta la concettualità moderna è essenzialmente e indistricabilmente teologico-politica. In *Teologia politica* Carl Schmitt sostiene infatti che «tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, […] ma anche nella loro struttura sistematica»[1].

Tale genesi concettuale fonda e alimenta il duplice processo di politicizzazione della teologia e di teologizzazione della politica[2], che ha

[1] C. Schmitt, *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del politico*, Bologna 1972, p. 61.

[2] R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino 2013, p. 78.

appiattito la kierkegaardiana «differenza qualitativa» tra il politico e il teologico e così ha neutralizzato la potenziale trascendenza del teologico rispetto all'onnipervasività del politico. Non è un caso che proprio in *Teologia politica* Schmitt chiami in causa Kierkegaard facendo della sua eccezione *religiosa* il modello del *sovrano* che decide dello stato di eccezione. Sempre Schmitt si riferisce a Kierkegaard quando nella conferenza dedicata a Donoso Cortés giunge alla conclusione che «nell'epoca delle masse chi decide degli eventi storici non sono gli statisti, i diplomatici e i generali, bensì i martiri»[3]. Nonostante Kierkegaard tratti anche del martirio politico – ad esempio quando definisce Socrate il più grande 'martire dell'intelletto' – è però il martirio religioso ciò su cui si concentra, eleggendolo a categoria 'essenziale' del cristianesimo. Kierkegaard tratteggia anzi il martirio come l'esperienza 'polemica' per eccellenza da volgere contro il politico. Tuttavia, questa ipostatizzazione antitetica del teologico e del politico non garantisce l'impermeabilità del martire rispetto al politico, ma anzi i due poli, legati da una sorta di eccesso l'uno nei confronti dell'altro, finiscono per implicarsi vicendevolmente anche quando si tenta, come fa Kierkegaard, di sottometterne uno al dominio dell'altro. Il teologico, infatti, qualora si stagli polemicamente contro il politico, testimonia la natura fin dall'inizio politica della sua pretesa opposizione al politico. La collisione 'anti-politica' del teologico non è altro dal politico, ma ne è l'immagine rovesciata – un modo di fare politica contrapponendosi a essa. L'atto sacrificale del martire mette concretamente in opera questa dinamica: morendo al suo corpo, il martire muore al contempo agli interessi mondani e terreni, in altri termini, politici, che nell'antropologia teologico-politica di Kierkegaard rientrano nella provincia del corpo. Il trionfo dello spirito è raggiunto solo attraverso il sangue, che quindi, come una sorta di contraccolpo, si riafferma proprio quando viene versato. Kierkegaard suggella ancor più l'inscrizione del martire nel paradigma teologico-politico quando utilizza il lessico del potere e della sovranità, attributi ascrivibili sia al teologico sia al politico, per caratterizzarlo.

Per destituire il «dispositivo» teologico-politico – ammesso che ciò sia possibile dal momento che, come ricorda Roberto Esposito, ci troviamo già al suo interno, schiacciati sulle sue pareti interne da un ec-

---

[3] C. Schmitt, *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, Milano 1996, p. 109.

cesso di vicinanza[4] – occorre disattivare il nesso tra martirio, potere e sovranità. Ciò è possibile solo a partire da un punto di effervescenza che lo fratturi mantenendo aperta questa ferita contestatrice. Il martire con la sua testimonianza «aporetica» – come dirà Derrida – può svolgere questo ruolo se disinvestito del suo stato di soggetto di potere. Dal momento infatti che il politico ha al suo fondo sempre un conflitto di potere e per il potere e che «non esiste *soggetto* di antipotere, per il motivo basilare che il soggetto è *già* costitutivamente potere», allora «l'unico modo di contenere il potere è quello di ridurre il soggetto»[5]. Il martire non andrà più pensato come il soggetto forte, decisionista e volontarista di matrice schmittiana, ma come un'‘eccezione senza sovranità' che esprime l'‘impotenza' di potere. A dispetto dei numerosi passi che avallano la lettura teologico-politica, a mio avviso è possibile rintracciare nell'opera kierkegaardiana questa alternativa interpretazione del martirio.

In Kierkegaard la centralità del tema del martirio si accompagna alla radicale polisemia di questa categoria: come infatti «nei tempi antichi, col martirio si pensava sempre al martirio di sangue. Ora si può anche pensare al martirio del ridicolo», cioè «ciò a cui, in un'epoca dell'intelligenza, ci si espone col voler essere “il Singolo”»[6]. Se allora la persecuzione fisica non è l'elemento decisivo, lo sarà il «martirio epistemologico» o «martirio del fraintendimento»[7]. Alla base dell'esperienza martiriale c'è quindi una verità ‘paradossale' che per il martire diviene vita e che è chiamato a testimoniare ‘attraverso' la sua vita – anche ‘a costo di' questa stessa vita. È allora proprio nello scarto tra la concezione del martire e come ‘colui che si fa dare la morte per la verità' e come ‘testimone di verità' che si disegna la possibilità di questa ulteriore direzione interpretativa.

1. *Il potere del martire sovrano*

In un passo del *Diario* Kierkegaard definisce il cristianesimo «ciò

---

[4] Esposito, *Due*, p. 3.

[5] Id., *Categorie dell'impolitico*, Bologna 1999, pp. 20-1.

[6] S. Kierkegaard, *Diario*, 2 voll., Brescia 1962, II, p. 394.

[7] J. Mulder Jr., *Martyrdom/Persecution*, in *Kierkegaard's Concepts*, ed. by S.M. Emmanuel, W. McDonald and J. Stewart, t. IV, vol. 15, London-New York 2016, p. 124.

che dal fondamento più profondo vuole muovere l'esistenza. Ma per un tale movimento si richiede, come Archimede ha ben detto, il punto esterno. Ma il punto esterno è solo e unicamente il martirio»[8]. In cosa consiste allora l'eccentricità del martirio? Kierkegaard ce ne dà la risposta nelle lettere a Kolderup-Rosenvinge, in cui descrive l'intero sviluppo europeo come un'enorme scepsi o un vortice che cerca un punto fisso su cui potersi arrestare. Questo gruppo di lettere sono datate luglio-agosto 1848: un «anno straordinario» anche per la piccola Danimarca, in cui, come diceva Kierkegaard, «tutto è ormai politica». Kierkegaard non si lascia immischiare in tutto questo 'cicaleggiare' di politica: «No, la politica non mi riguarda; seguire la politica, anche solo quella interna, di questi tempi mi è proprio impossibile. […] Perciò io mi astengo dalla politica […]. Ne sono frastornato. […] La politica è troppo per me»[9].

Rimane allora sulla soglia, come una 'spia' in incognito, e da questa 'ambigua' posizione, interna ed esterna, mette in luce la strutturale instabilità e precarietà dei movimenti politici del tempo, che si muovono, come un vortice, su un punto mobile, proiettato sempre in avanti e quindi mai raggiungibile: «Ogni movimento puramente politico, che quindi è senza carattere religioso, abbandonato da Dio, è un vortice inarrestabile, che non fa che avvilupparsi nella sua illusione di volere avere un punto fisso davanti […], giacché il punto fisso, il solo punto fisso, sta dietro»[10]. Ciò di cui la sua epoca così convulsa ha bisogno è un punto fisso da cui qualsiasi esperimento sociale e politico deve partire e a cui deve tornare. Kierkegaard identifica questo punto fisso nella soggettività appassionata del soggetto agente – sul piano quindi del 'singolo' e del 'qualitativo' piuttosto che su quello del 'numero' e del 'quantitativo' proprio del politico. Per questo, secondo lui, «il movimento di questo nostro tempo, che pare puramente politico, apparirà improvvisamente come un movimento religioso o un'esigenza di religiosità»[11]. Conclude allora, rivolgendosi all'amico, «mentre tu aspetti un tiranno, io aspetto un martire»[12]. Tuttavia Kierkegaard con-

[8] S. Kierkegaard, *Søren Kierkegaards Skrifter*, København 1997-2012, XXVI, p. 95 [trad. nostra].

[9] *Ibid.*, XXVIII, p. 392 [trad. parziale in S. Spera, *Kierkegaard politico*, Roma 1978, p. 29].

[10] *Ibid.*, XXVIII, pp. 400 sgg. [trad. parziale in Spera, *Kierkegaard politico*, p. 30].

[11] *Ibid.*

[12] *Ibid.*, XXVIII, p. 409.

segna questa esteriorità a una figura tutt'altro che esteriore al politico che intende contestare.

Nel *Libro su Adler*, in cui il lessico teologico-politico si fa più evidente, Kierkegaard riprende il confronto tra il tiranno e il martire. Nonostante la struttura oppositiva con cui questo confronto è articolato, Kierkegaard finisce per legare indissolubilmente le due figure sulla base di un condiviso potere, il potere di obbligare:

> I primi tipi di sovrani al mondo furono i tiranni, gli ultimi saranno i martiri. Costoro hanno una cosa in comune: il potere di *obbligare*. Il tiranno, lui stesso ambizioso di potere, *obbliga* attraverso il suo potere; il martire, incondizionatamente obbediente a Dio, *obbliga* attraverso la sua sofferenza. Il tiranno muore e il suo dominio finisce; il martire muore e inizia il suo dominio[13].

Benché Kierkegaard tenti di segnare la differenza attribuendo al martire un potere di segno opposto a quello tirannico – «Il martire è il sovrano. […] Ma governare in modo religioso è sofferenza»[14] – il potere coercitivo del martire conferma la natura politica del suo atto. L'aspetto volontaristico che definisce il sacrificio martiriale è alla base del potere coercitivo esercitato dal martire sul suo persecutore che così si rivela paradossalmente la vera vittima. Poiché è il martire che, testimoniando della propria verità, solleva il «potere di indignazione» del suo assassino, non è quest'ultimo che predomina sulla libertà del martire togliendogli la vita, ma è la vittima martirizzata che predomina sul suo assassino portandolo a macchiarsi della colpa di averlo ucciso. Nella *Neutralità armata* Kierkegaard fa notare infatti che «in genere non ci si rende conto che il martirio è una determinazione della libertà, che non sono gli altri ad avere il martire in loro potere ma che è lui ad averli in suo potere. Essi possono ucciderlo, certamente, ma egli può, in senso spirituale, decidere *dove* cadere»[15]. Nonostante quindi il martire con il proprio sacrificio voglia 'sospendere teleologicamente' il «generale» – il politico, potremmo dire –, la natura oppositiva del suo agire lo inscrive a pieno titolo in quelle dinamiche di potere, sovranità e autorità che Kierkegaard critica al politico e alla sua onnipervasività autoreferenziale.

---

[13] S. Kierkegaard, *Dell'autorità e della rivelazione: Libro su Adler*, Padova 1976, p. 383.

[14] *Ibid.*

[15] Id., *La neutralità armata e il piccolo intervento*, Messina 1972, p. 147.

Questo esito sembra contraddire le critiche kierkegaardiane a quella che potremmo definire la concretizzazione del meccanismo teologico-politico: la Chiesa di Stato. Kierkegaard critica questa formula non tanto per il rischio che lo Stato materializzi la Chiesa, ma che la Chiesa spiritualizzi lo Stato. Infatti, uno Stato che assume la gestione del cristianesimo e che ottiene da esso l'investitura spirituale si è immunizzato da ogni possibile contestazione da parte del cristianesimo. Kierkegaard sembra così non potersi esimere da questo circolo vizioso: la critica che muove alla teologia politica e alla sua concretizzazione storica – la Chiesa di Stato – utilizza il suo stesso linguaggio. Il martire, scelto come antidoto alla progressiva politicizzazione dell'esistenza, è a sua volta una figura dalle tinte teologico-politiche. È solo, a mio parere, smettendo di vedere il martire come una figura 'polemica' e concependolo invece come un 'correttivo' che sarà possibile individuare una faglia all'interno della monolitica interpretazione teologico-politica.

2. *Il martirio come «correttivo»*

Cosa intende Kierkegaard per 'correttivo'? Sembra descriverlo come un dispositivo 'dialettico': non una posizione unilaterale che viene semplicemente opposta a un'altra divenuta dominante e così considerata oggettiva, ma un'unilateralità che si mantiene in costante tensione con il suo correlato dialettico, che non vuole sostituire, ma con cui forma una struttura dinamica aperta che mira a migliorare nel suo insieme. Così inteso, il correttivo ha la funzione di decostruire la natura sistematica e totalizzante di ogni verità che si pretende oggettiva e che si istituzionalizza nell'ordine stabilito. Allo stesso tempo, il correttivo decostruisce la deriva normativa che rischierebbe di erigerlo a sua volta a sistema chiuso e a verità autoritaria. Non si ha allora una «dialettica della totalità», che media le due unilateralità in una struttura chiusa definitiva, ma una «dialettica della disintegrazione»[16], che viene continuamente ripercorsa e ripetuta, mantenendosi in uno stato d'inconclusività e non sistematizzabilità. Il correttivo kierkegaardiano allora, piuttosto che funzionare come un dispositivo dialettico, svolge anacronisticamente una funzione 'decostruttiva': «Deconstruction is ongoing, always unfinished work, not a position but a praxis, not a

---

[16] B. Ryan, *Kierkegaard's Indirect Politics: Interludes with Lukács, Schmitt, Benjamin and Adorno*, Amsterdam-New York 2014, p. 79.

theoretical outlook or standpoint but an activity which is always in *actu exercitu* […] Deconstruction is an exercise in disruption which displaces whatever tends to settle in place»[17].

Per poter offrire la figura del martire come correttivo Kierkegaard la idealizza volutamente. In *La neutralità armata* chiarisce come il martirio, di cui si fa portavoce Anti Climacus, rappresenti un ideale che trascende il campo delle possibilità umane: «La presentazione dell'ideale […] non è (finitamente) polemica verso questo o quell'essere finito. Essa è polemica solo infinitamente onde illuminare l'ideale»[18]. L'*imitatio Christi* nel martirio è quindi un ideale che 'muove' il cristiano ma che il credente da solo non può realizzare concretamente. Qual è allora l'esperienza martiriale davvero disponibile all'uomo? Su questa questione Kierkegaard medita in uno dei due brevi saggi etico-religiosi, in cui, come si evince dal titolo posto in forma di domanda, si chiede: *È lecito ad un uomo farsi uccidere per la verità*? Dietro questo ripensamento si cela una sorta di 'onestà intellettuale' di Kierkegaard. In primo luogo, farsi mettere a morte per la verità nella cristianità stabilita, in cui tutti si dicono senza dubbio cristiani, significa o giudicare veritiera la propria professione di cristianesimo e menzognera quella altrui o pensarsi cristiani in modo eccezionale rispetto al cristianesimo non autentico degli altri. In ambo i casi significa arrogarsi il diritto di giudicare e della propria fede e di quella altrui secondo un criterio meramente umano. In secondo luogo, la testimonianza del proprio cristianesimo non trova immediatamente l'opposizione, ma deve istigarla, perché il contenuto della testimonianza di per sé non crea scompiglio essendo, almeno superficialmente, omogeneo rispetto a quanto tutti professano di credere. Visto secondo questa prospettiva, il martirio appare piuttosto un atto di *hybris*, attraverso cui la vittima si fa carnefice e il martire si fa giustiziere. Davanti e in virtù di questi momenti di arresto, Kierkegaard opera una 'ripresa' interiorizzante del martirio – una sua *Existentialisierung*[19]. Sempre in *La neutralità armata* Kierkegaard dichiara infatti di non aver «intenzione di elimi-

---

[17] J.D. Caputo, *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington-Indianapolis 1987, p. 193.

[18] Kierkegaard, *La neutralità armata*, p. 139.

[19] M. Theunissen, *Das Menschenbild in der "Krankheit zum Tode"*, in *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, hrsg. von M. Theunissen und W. Greve, Frankfurt a.M. 1979, p. 457.

nare i martiri o rendere impossibile il martirio. Io non faccio altro che trasferirlo, mediante la riflessione, nell'interiorità»[20].

Con questa manovra Kierkegaard riesce a sbiadire le sfumature che separano il concetto di martirio, nella sua accezione più fisica e cruenta, dalla categoria di sofferenza interiore, così come ad assottigliare il bordo che separa e al contempo unisce il martire al testimone della verità. Il testimone di verità – dirà – «non indica chiunque dica qualcosa di vero. No, […] indica dal punto di vista etico l'esistere personale rispetto a ciò che si dice»[21]. La sofferenza 'cristiana' non è la pubblica persecuzione culminante nel martirio poiché se ha senso dire che se c'è la fede allora c'è la pubblica persecuzione, da ciò non segue che se non c'è la pubblica persecuzione allora non c'è la fede o al contrario che se c'è la pubblica persecuzione allora c'è la fede. Tutto ciò ha a che fare con una riconoscibilità diretta dell'interiorità in una corrispondente esteriorità che invece la fede fa saltare. Per questo Kierkegaard mette in luce la pericolosità del pensiero secondo cui la sofferenza è il segno del rapporto a Dio. Questa idea potrebbe spingere l'individuo a «(stoicamente) voler quasi provare, per così dire, Dio a mandargli sofferenze», barattando così la fede con un «egoismo che ha la sfacciataggine quasi di voler misurarsi con Dio»[22]. L'uomo allora non deve mai domandare la sofferenza né fare di essa, e non della causa, il fine in sé. Se questo è vero, allora non c'è una perfetta sovrapposizione tra sofferenza cristiana e martirio e se è la sofferenza cristiana a qualificare il rapporto a Dio è questa categoria che dovrà essere ripensata.

Kierkegaard infatti pensa la sofferenza come la coscienza dell'assoluta differenza qualitativa che lo separa da Dio e che condanna al fallimento la realizzazione dell'esigenza religiosa. La sofferenza è la cifra del «rapporto patetico» dell'uomo a Dio ma anche del rapporto del singolo alla propria esistenza, qualora si renda conto che la sua essenziale ambiguità (il suo essere finito e infinito, temporale ed eterno) fa dell'esigenza cristiana un compito inesauribile. A sua volta questa idealità, che nella fede l'uomo assume come modello e compito, lo rende eterogeneo a tutta quella sfera della finitezza di cui fa comunque parte – sia essa rappresentata dal politico, dall'altro essere umano, dalle istituzioni e dai valori mondani. Detto in altri termini, la sofferenza è pre-

[20] Kierkegaard, *La neutralità armata*, p. 145.

[21] Id., *Il punto di vista della mia attività letteraria*, in *Scritti sulla comunicazione*, 2 voll., Roma 1979, I, p. 202.

[22] Id., *Diario*, II, p. 329.

cisamente la coscienza della contraddizione di dover testimoniare la verità ma di non poterlo fare. Proprio per la sua paradossalità rispetto alle categorie dell'intelletto naturale, il singolo credente non può esprimere in modo immediato e diretto la propria fede – la propria verità soggettiva. Questa incomunicabilità diretta, se è radicale per quanto riguarda la comunicazione di un contenuto in sé paradossale (come nel caso della fede cristiana), vale però per qualsiasi comunicazione di esistenza, cioè quando si voglia comunicare qualcosa di assolutamente interiore. Tutta l'opera kierkegaardiana si misura con la contraddizione di voler comunicare l'incomunicabile senza tradirlo. Con la forma indiretta e maieutica delle produzione pseudonima Kierkegaard sembra aver trovato una possibile soluzione. Tuttavia, nell'ultima parte della sua produzione pare avvertire l'esigenza di passare a una comunicazione diretta e ciò lo porta a confrontarsi nuovamente con la questione del martire e del testimone della verità: «La comunicazione di ciò che è il Cristianesimo, deve in fine concretarsi nell'atto del "testimoniare": la maieutica non può essere l'ultima forza»[23].

Come si struttura allora questa testimonianza? L'eterogeneità tra interiorità e la sua espressione corrispondente fa sì che la testimonianza abbia una struttura segnica. In *Esercizio del cristianesimo* Kierkegaard elabora una sorta di teoria estetica del 'segno': «Un segno è ciò che nega l'immediatezza, ossia è l'essere secondo che differisce dall'essere primo»[24]. Come il segno presenta un primo significato (ciò che è in modo immediato) e un significato secondo a cui rimanda, allo stesso modo il significato interiore della testimonianza differisce da quanto asserito esplicitamente e pubblicamente. Non soltanto: nel caso della testimonianza cristiana questo 'significato secondo' deve essere creduto perché è in sé paradossale. Infatti, poiché ciò che il cristiano testimonia con la propria esistenza è assolutamente eterogeneo al mondo, costui è considerato non tanto un mostro quanto una vera e propria 'impossibilità' logica. Per questa sua struttura contraddittoria, ogni comunicazione che tenti di darsi direttamente è condannata a rimanere indiretta. Una tale comunicazione indiretta, pur non riuscendo a creare un immediato livello di comune intendimento, funziona però come un dispositivo ermeneutico che costringe l'altro a prestare attenzione e così a dare una propria interpretazione – un'interpretazione che dice

---

23 *Ibid.*, I, p. 715.

24 Id., *Esercizio del cristianesimo*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Milano 2013, p. 2001.

di più di chi giudica che di ciò che è giudicato. «Costringere gli uomini a diventare attenti», dice infatti Kierkegaard, è «la legge per il vero martirio»[25].

La testimonianza kierkegaardiana è così essenzialmente ‘aporetica’. Jacques Derrida dedica un saggio a Maurice Blanchot, *Dimora*, in cui passa in rassegna le aporie che inabitano il fenomeno testimoniale. La compresenza di verità e falsità, segretezza e apertura pubblica colloca questo fenomeno al contempo all’interno e all’esterno del politico. Scrive Derrida: «Un testimone nell’atto di testimoniare […] fa appello alla fede dell’altro e si impegna a dire la verità […]. Tuttavia […] non c’è testimonianza che non implichi strutturalmente la possibilità della finzione […]. Se la testimonianza […], divenisse prova, informazione, certezza o archivio, perderebbe la sua funzione di testimonianza»[26]. Il limite aporetico tra verità e falsità vota per sempre la testimonianza al segreto. La testimonianza infatti, per poter essere vera, deve essere fatta in prima persona, costituendosi così come un sapere eccezionale, individuale e privato. Tuttavia «l’idea di una testimonianza segreta sarebbe dunque una contraddizione in termini»[27] perché questo sapere privato, una volta testimoniato, si espone alla sua pubblicizzazione, generalizzazione e iterabilità. Il fenomeno della testimonianza contiene quindi un’eccedenza rispetto al politico, che nella sua inappropriabilità, lo mette in questione.

3. *L’amore kenotico e la sua testimonianza*

Questa struttura aporetica della testimonianza caratterizza anche un altro fenomeno kierkegaardiano: l’amore. Infatti, l’amore esige di essere testimoniato – sia come aspettativa dell’amato sia come bisogno dell’amante. Cristo è colui che ‘per’ amore dell’essere umano si fa a sua volta uomo e in questo suo «abbassamento» testimonia ‘del’ suo amore. Imitare Cristo allora non consiste soltanto nell’imitare la sua sofferenza ma soprattutto nell’imitare il suo amore. Ciò non significa che il martirio sia escluso dall’orizzonte esperienziale del cristiano ma che da solo esso non definisce il significato e l’esperienza dell’*imitatio*

[25] Id., *Il punto di vista della mia attività letteraria*, p. 142.

[26] J. Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris 1998 (trad. it. *Dimora. Maurice Blanchot*, Bari 2001, pp. 107-8).

[27] *Ibid.*, p. 109.

Christi. Dal momento però che l'uomo non può, per sua sola iniziativa e con le sue sole forze, pensare di raggiungere la somiglianza con il modello, deve ricevere quella che nelle *Briciole di filosofia* chiama la «condizione» per la realizzazione di questo agire imitativo. L'atteggiamento con cui l'uomo corrisponde al 'dono' della condizione è una passività attiva, un'azione che si che si svuota di se stessa e si fa non azione, un patire inteso qui come un non-agire, come una rinuncia ad agire con i meri mezzi umani. Detto in altri termini, l'unico agire disponibile è un agire *kenotico* – contrapposto radicalmente alla volontà di potenza del soggetto decisionista – con cui l'uomo si 'fa nulla davanti a Dio'.

L'amante cristiano è quindi un soggetto kenotico che realizza una continua opera di svuotamento di sé, della propria egoità, del proprio egoistico amore di sé. Kierkegaard lo definisce un «morire al mondo», cioè un morire alla propria immediatezza, a se stessi, alla rocciosa e monolitica autoreferenzialità e autosussistenza del soggetto moderno di matrice cartesiana-idealistica per lasciar essere l'uomo nella sua essenziale relazionalità. Nella *Malattia per la morte*, Kierkegaard definisce l'uomo un rapporto che, rapportandosi a se stesso, si rapporta alla potenza che lo ha posto (Dio). La costitutiva relazione dell'uomo con l'alterità si traduce in un movimento unico e duplice al contempo: l'apertura all'altro si fa abnegazione kenotica di se stessi, l'agire si fa non-agire, la volontà si fa obbedienza (nel senso non politico di ascoltare l'altro, lasciar spazio all'altro). In un passo del *Diario* Kierkegaard afferma infatti che «un cristiano è un uomo di volontà che non vuole più la sua volontà ma con la passione della volontà infranta – radicalmente mutata – vuole la volontà di un altro»[28].

La non-azione non è però un atteggiamento quietista di rinuncia all'azione ma consiste in questo continuo agire che svuota l'agire stesso, lo disattiva cioè del suo carattere autosussistente e autonomo. Per compiere l'imitazione cristica l'uomo allora deve paradossalmente rinunciare a realizzarla per proprio conto. In questa rinuncia kenotica consiste appunto l'unica imitazione realizzabile da parte dell'uomo. L'agire cristiano deve essere analizzato a partire da due angolazioni diverse: se si guarda all'intenzionalità del soggetto agente, questo agire apparirà come un atto d'amore; se lo si guarda invece dal punto di vista della sua recezione da parte del contesto circostante, esso apparirà come una collisione sofferente. Ciò è dovuto alla natura stessa dell'agire cristiano, a cui Kierkegaard si riferisce facendo uso del termine *Ger-*

[28] Kierkegaard, *Diario*, II, p. 775.

ninger, da tradursi con 'atto' e non 'opera', in inglese con *deeds* e non *works*. Questa scelta lessicale avvalora lo statuto particolare di questo atto: un agire che non si fa opera, una *praxis* che non si esaurisce in un riconoscibile risultato oggettivo. Nell'espressione in sé contraddittoria che compare già nelle prime pagine degli *Atti dell'amore* – «La vita nascosta dell'amore e la sua conoscibilità dai frutti» – risuona l'aporia derridiana tra segretezza e manifestatività. Questa aporeticità è legata al fatto che l'amante «non deve lavorare perché l'amore sia conosciuto dai frutti, ma perché debba *poter* essere conosciuto dai frutti»[29]: nonostante non esista alcuna manifestazione esteriore di cui si possa dire indubitabilmente che si tratti d'amore, poiché a definire l'amore è il 'come' esso è agito, l'amante deve amare in direzione dell'esteriorità, senza però sperare che il risultato esteriore sia la corrispettiva manifestazione del suo amore interiore.

Infatti quando Kierkegaard parla di agire a proposito dell'agire cristiano non si riferisce alla letterale e oggettiva attuazione di questo agire nel mondo. A impedire questa corrispondenza è ancora una volta l'infinita, scandalosa eterogeneità dell'amore cristiano rispetto a ciò che naturalmente si intende per amore. Per questo l'amore cristiano è condannato al martirio del fraintendimento, della non riconoscibilità e così della non reciprocità: esso «sembra adattarsi così poco alle situazioni della vita terrena, alle diversità temporali di questo mondo, ch'esso è facilmente frainteso ed esposto all'odio»[30]. Come si rapporta infatti il cristiano al mondo quando ama? Guardando soltanto al 'prossimo', cioè a ciò che è 'uguale' nella diversità che caratterizza il mondo dell'umano, il cristiano si rapporta alle diversità temporali 'come se non' fossero tali. Egli 'sospende' in altri termini la loro particolarità alla luce del criterio dell'uguaglianza cristiana. Rispetto alle distinzioni nomiche che articolano il mondo umano – il terreno della politica – l'operare dell'amore si caratterizza come un «non avere niente da fare». Sempre negli *Atti dell'amore*, Kierkegaard afferma che «l'amore passa inosservato proprio quando lavora di più – anche se il suo lavoro è come se non facesse nulla. Per la mondanità questa è la più grande sciocchezza: che il lavoro più difficile sia in un certo senso il non aver niente da fare. [...] Così tutto il lavoro si riduce a nulla»[31].

C'è un agire quindi nell'amore e questo consiste propriamente nel

[29] Id., *Atti dell'amore*, Milano 1983, p. 159.
[30] *Ibid.*, p. 225.
[31] *Ibid.*, p. 396.

fare niente. Questo 'fare' niente, ben diverso dal 'non' fare niente, non ambisce quindi a produrre 'qualcosa' sul mondo, ma si limita sul piano sociale a destituire le dinamiche preferenziali ed esclusive dei legami umani, sospendendole e «allentandole», e sul piano politico a disattivare ogni forma istituzionalizzata di azione e produzione politica. Questo gesto 'decostruttivo' si dà attraverso il movimento negativo della reduplicazione e della ripetizione – un movimento, dice Kierkegaard, che invece mancherebbe alla politica. Quando l'individuo si relaziona alla realtà oggettiva – sia essa un'istituzione politica o un rapporto sociale – la incontra in prima istanza nella sua immediatezza, nel ruolo e nel significato che ha assunto e che detiene in questo preciso momento. E tuttavia il modo di procedere dell'agire cristiano su questa immediatezza è quello di 'riprenderla', mantenendo ciò che già esiste e insieme svuotandolo continuamente della sua oggettività. Questo movimento decostruttivo fa sì che la concezione kierkegaardiana dell'amore non torni a proporre una forma di teologia politica negativa dell'eccezione, la quale elimina il *nomos* senza però fondare un nuovo ordine egemonico terreno. Kierkegaard infatti non ambisce a destituire il *nomos* della mondanità. «L'amore – dice negli *Atti dell'amore* – è la pienezza della Legge. Cristo non venne per abolire la Legge ma per compierla»[32]. La figura kierkegaardiana di martire, o meglio del martire 'amante', sarebbe quindi l'eccezione non-sovrana, la cui azione «non è di comandare, dirigere, guidare, bensì di servire soffrendo, di aiutare indirettamente»[33], di agire indirettamente sull'ordine esistente. Precisa Kierkegaard, «un vero martire non ha mai usato la potenza, ma ha lottato mediante l'impotenza»[34]; col proprio agire non ha voluto cambiare materialmente l'esteriore, ma introdurre un cambiamento infinito nella coscienza. Il martire sarebbe quindi quel punto esterno che, trascendendolo ed eccedendolo, metterebbe in crisi l'ordine stabilito – ovvero, ogni istituzione positiva, sia nel campo politico sia in quello religioso, la quale, per imporsi, si richiama unicamente alla sua esistenza di fatto e di diritto.

Emily Martone

[32] *Ibid.*, p. 259.

[33] Id., *Una recensione letteraria*, Milano 1995, p. 153.

[34] Id., *Il punto di vista della mia attività letteraria*, p. 142.

Per una potenza destituente

Abstract: The text shows the need to disrupt the structural link between the concept of testimony and that of sacrifice as what constitutes the fundamental meaning of the term 'martyrdom' . In order to do this, I use on the one hand the concept of a destitute power and on the other, the figure of the scribe Bartleby from Melville's novel.

Dalla vita alla vita

Durante la preparazione del volume che ho dedicato alla figura dei martiri, insieme a Gianluca Solla nell'ormai lontano 2007[1], la prima avvertenza di cui eravamo certi di dover tener conto, era quella di porre una particolare attenzione alla necessità di non fare del martirio un semplice concetto. Nel senso che sentivamo come istanza imprescindibile il dover mettere in evidenza – fin dal titolo della pubblicazione – che in gioco vi erano delle vere e proprie vite, da cogliere in tutta la loro singolarità, e non l'elaborazione intellettuale di un pensiero articolato intorno a quella figura concettuale. In altri termini non era per noi possibile speculare sulla categoria di martirio, ne andava d'altronde del rapporto stesso, di per sé sempre istituibile, tra martirio e sovranità: tra martirio e sovranità sulla vita. Era, infatti, soltanto attraverso la concettualizzazione dell'oggetto d'indagine che ritenevamo sarebbe stato possibile associare tale riferimento al dominio che il soggetto si sente in grado di esercitare sulla vita, anziché declinarlo – in nome dell'esigenza che ogni singolarità porta con sé – verso la sua necessaria deposizione[2]. Giudicavamo in altri termini opportuno parlare esclusivamente di 'martiri' e non di 'martirio', per non correre il rischio di un'astrazione riflessiva che perdesse (grazie allo sforzo del proprio orizzonte argomentativo) la consapevolezza che la sussisten-

[1] *Teologia Politica 3. Martiri*, a cura di R. Panattoni e G. Solla, Genova-Milano 2007.

[2] R. Panattoni, G. Solla, *Verso una deposizione del cristianesimo*, *ibid.*, pp. 7-19.

za di quel concetto era alimentata dalla scomparsa violenta di singole esistenze: proprio le stesse che permettevano invece il suo perpetrarsi nel tempo.

D'altronde – come risaputo – la stessa parola 'martirio' implica, fin dall'origine del suo uso, un intreccio (apparentemente del tutto indecidibile) tra il concetto di sacrificio e quello di testimonianza. Come se l'atto della testimonianza portasse incriptato in sé un destino sacrificale, senza il quale il suo criterio veritativo non sarebbe effettivamente tale: la verità testimoniale deve sempre valere una vita. In fondo, se quella determinata verità non fosse testimoniabile anche a costo della vita, se la si potesse semplicemente abbandonare pur di continuare a vivere – mettendo così in evidenza come lo scorrere abituale della vita, anche senza questo riferimento essenziale, possa comunque procedere senza alcuna interruzione –, questo vorrebbe dire che non si è davanti a una vera e propria verità. Eppure, questo doppio legame tra sacrificio e testimonianza, avanzato in nome della sovranità indiscutibile del principio di verità, non risulta mai completamente risolto, non è mai in grado di portare con sé uno stato di piena pacificazione. Quest'ultima sembra potersi determinare unicamente nel rapporto interiore che il soggetto è in grado di istituire con se stesso; ma nel momento in cui il testimone incontra l'altro, gli si presenta davanti un'altra vita, s'impone la necessità di un inarrestabile movimento di conversione. Sebbene questa richiesta non debba essere necessariamente manifestata in tutta la sua evidenza, essa comunque sopraggiunge e si annoda, anche tacitamente, con i criteri che costituiscono la base di quella stessa relazione: ne diviene, in altri termini, uno dei criteri portanti.

Senza quindi essere in grado di portare una vera e propria distinzione tra il concetto di sacrificio e quello di testimonianza, è tuttavia possibile riconoscere come – all'interno dell'uso in cui la parola martirio risuona – non si presentino, tra di loro, in una perfetta sovrapposizione. È in altri termini possibile intervenire nello spettro della loro disgiunzione per ampliarne la tensione tematica, in quanto i due termini (non essendo semplicemente sovrapponibili l'uno con l'altro) presentano una differente valenza a seconda di quale dei due – nell'espressione della parola martirio – viene messo in primo piano e quale viene invece, di conseguenza, silenziosamente incriptato. Rispetto a questo doppio movimento di evidenza e incriptazione si potrebbe sottolineare questo genere di distinzione: mettere in primo piano il riferimento al sacrificio esprime un'istanza risolutiva, in quanto la struttura temporale che lo sorregge è di tipo concentrico; al contrario, mettere in evidenza il riferimento alla testimonianza manifesta una

prospettiva dilatativa, in quanto la struttura temporale che lo sorregge è di tipo sospensivo.

Di conseguenza, nonostante la costante coimplicazione che il concetto di testimonianza e quello di sacrificio esercitano quando la parola «martirio» viene pronunciata, affiora, in questa mancata perfetta sovrapposizione dell'uno sull'altro, la valenza di un residuo inappropriabile: un residuo che mette in evidenza lo strutturarsi di quella che potremmo indicare come una 'forma di vita'. La tensione prospettica che i termini «testimonianza» e «sacrificio» esercitano tra di loro è dunque tutt'altro che indifferente. È erroneo, infatti, pensare di poterli lasciar risuonare liberamente nel momento in cui si richiama sulla scena espressiva il concetto di martirio, perché il sopravvento tematico dell'uno sull'altro dà origine a due differenti implicazioni rispetto alla forma di vita che si va a determinare. Il sacrificio tende ad assorbire fattivamente in sé il gesto della testimonianza, risolvendolo completamente nella propria attualizzazione, la testimonianza invece – dilatando la propria espressione nella singolarità di una vita – temporeggia il più possibile, forse per sempre, la risoluzione atemporale del sacrificio, provando costantemente a tradurre l'implicito del suo gesto unicamente in un genere letterario.

Questa messa in evidenza della testimonianza sul sacrificio, la dilatazione sospensiva del tempo sulla vita, è ciò che dovrebbe impedire la riduzione dei martiri a mere figure, a dei modelli che ispirano imitazione, iterazione, se non addirittura una vera e propria coazione a ripetere. Dovrebbe essere ciò che impedisce che quelle vite siano acquisite come dei puri accidenti presi nel solo meccanismo significante del sacrificio, rivelandosi al contrario come espressione viva di reali singolarità. Singolarità che, pur nel loro mettersi alla sequela, non potranno mai risolversi in un principio di pura identificazione. La prevalenza della testimonianza sul sacrificio nasce anche dall'impossibilità di ridurre il martirio alla semplice corrispondenza realizzativa con il proprio atto. È infatti proprio tra la sua realizzazione e la sua attribuzione di significato che si determina uno scarto temporale irriducibile, in cui la singolarità della vita mantiene l'irriducibilità della sua forma. In fondo è come se l'ispirazione a tale atto non coincidesse mai con la sua semplice messa in opera, di cui il sacrificio sarebbe l'orizzonte ultimo. Si potrebbe in altri termini affermare che il martirio è un concetto destinato al fallimento rispetto alla propria attualizzazione, e che è proprio in nome di questo suo costitutivo tratto fallimentare che, all'interno della sua stessa concettualizzazione, si apre uno spazio temporale per il gesto espressivo della testimonian-

za, la quale si fa in questo modo espressione dell'insacrificabilità[3] della vita.

Tanto è vero che, ripensando ancora al momento storico in cui abbiamo affrontato questo tema, gli attentati che avevano avuto luogo in quel periodo mettevano in evidenza proprio la struttura di questa lacuna, portando alla necessità di una dichiarazione, adeguatamente registrata, che anticipasse la volontà sacrificale del martire. Era la convinzione che la promessa della propria volontà di sacrificarsi potesse coincidere con la testimonianza dell'effettività dell'atto annunciato nella sua indeterminata imminenza. Eppure, coloro che si decretavano votati al martirio incarnavano fino in fondo l'impossibilità a corrispondere a una tale attribuzione di significato. Ciò che giungeva all'evidenza era un inevitabile fallimento performativo. Chi si dichiarava infatti direttamente intenzionato a volersi sacrificare, rimaneva comunque preso all'interno della registrazione (ripetuta come in *loop*) di quella anticipazione, rispetto al reale atto che avrebbe poi compiuto; così come chi era chiamato a ereditare invece, a posteriori, la testimonianza dell'avvenuto martirio, rimaneva interdetto nella discrepanza tra quelle parole (che risuonavano ancora vive nella loro registrazione) e la perdita di ogni significato espressivo che l'atto aveva irreparabilmente portato a termine. Entrambi i movimenti non potevano che confermare il medesimo silenzio espressivo rispetto all'atto in cui il sacrificio continuava, in modo irrimediabile, a bruciare in se stesso. Le attribuzioni di senso, in entrambi i casi, si rivelavano incapaci di coincidere con l'atto in cui il martirio avrebbe dovuto trovare compimento veritativo nel sacrificio. Era come se il termine martirio, nell'atto vivo della sua stessa testimonianza, stridesse sulla determinazione fattuale del sacrificio, rivelando, nel suo stesso farsi espressione, un resto inappropriabile: una potenza destituente della parola 'martirio' rispetto alla propria incommensurabilità sacrificale.

L'espressività della vita

Il lavoro della filosofia – come scrivono Gilles Deleuze e Felix Guattari[4] – consiste nel creare nuovi concetti, non necessariamente doven-

[3] Cfr. J.-L. Nancy, *Une pensée finie*, Paris 1990 (trad. it., *Un pensiero finito*, Milano 1992).

[4] G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 1991 (trad. it., *Che cos'è la filosofia?*, Torino 1996).

doli coniare ogni volta dal nulla, ma anche declinandoli rispetto alle urgenze che il proprio tempo sembrerebbe richiedere. Nel caso del martirio il compito filosofico che sentivamo allora di dover assumere, era invece proprio quello di fare in modo che il chiamare in causa tale riferimento, non potesse essere motivo di una sua diretta elaborazione concettuale; o almeno che non fosse possibile farlo senza non tener conto del prezzo che questo avrebbe comportato. Certo in quegli anni il tema era particolarmente condizionato dal doversi confrontare con l'esperienza di quelli che, dal punto di vista occidentale, venivano considerati degli attentati suicidi. Attentati che venivano legati, anche se in modo estremamente controverso, a una matrice di tipo religioso, di solito d'ispirazione islamica; in essi lo sterminio di vite innocenti s'intrecciava, in modo indecidibile, con l'annientamento della vita di coloro che venivano indicati come gli attentatori. Questo slittamento dell'attribuzione d'innocenza portava le vittime a rimanere unicamente degli innocenti, e coloro che si facevano saltare in aria a essere direttamente annoverati tra gli assassini e quindi senza alcuna possibilità, sebbene da loro rivendicata, che fosse loro attribuita una valenza di tipo martirologico. Oggi questo tema è praticamente decaduto, abbiamo assistito a un ulteriore cambio di paradigma, è subentrata la possibilità di poter sopravvivere a quello che per la nostra cultura rimane un atto terroristico e, dunque, il suo gesto è stato riportato all'interno della lotta, della guerriglia, svincolandolo quasi definitivamente dal legame veritativo tra testimonianza e sacrificio.

Sebbene questa modalità sia quindi ormai venuta meno, la radicalizzazione che allora venne impressa all'atto sacrificale del martire, rivelava, rispetto alla nostra stessa tradizione, una parte essenziale della sua struttura concettuale. La volontà di volersi far saltare in aria era ad esempio una radicalizzazione dell'esigenza, da sempre presente anche all'interno della nostra tradizione, che i martiri non dovessero essere sepolti, ma dovessero essere tenuti in mostra come una memoria viva, come una forma evidente di esemplarità. Tanto è vero che molte delle nostre chiese ne custodiscono ancora i corpi e le reliquie. Resti destinati ad essere esposti, lasciati in mostra, in modo che i pellegrini possano contemplare la forza di volontà che hanno incarnato e mettersi, volendo, alla loro sequela. Per questo di fronte all'atto radicale della testimonianza, siamo ancora portati a intrecciare il suo aspetto veritativo con la predisposizione al totale sacrificio di sé. Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, sembrerebbe essere il solo sacrificio a conferire istanza veritativa alla testimonianza. La necessità di una potenza destituente del concetto di martirio si colloca, di conseguenza, proprio su questo solco; si dovrà cioè insistere sull'importanza di uno

slittamento paradigmatico del concetto di testimonianza verso la sola potenza della sua espressività, anziché trovare nel sacrificio l'istanza ultimativa del suo criterio veritativo.

Un primo slittamento, in questo senso, lo si può trovare nel testo di Adolf von Harnack *Gli atti dei martiri*[5], dove il teologo tedesco evidenzia come a un certo momento, all'interno della storia del cristianesimo, sia avvenuta una presa di distanza rispetto ai resoconti dell'antichità eroica dei martiri, dalla necessità, ad esempio, di dover verificare la veridicità delle guarigioni da essi procurate. Proprio ciò che ancora troviamo nell'ultimo libro de *La città di Dio*[6] di Agostino d'Ippona, dove vengono riportate oltre venticinque guarigioni, in un certo senso dei veri e propri miracoli, di cui in un modo o nell'altro si era venuti a conoscenza e per i quali si riteneva di avere elementi sufficienti per poterne garantire la veridicità. Anche se la ricostruzione di queste 'guarigioni' era in realtà, per von Harnack, più che altro un'occasione per creare un canone storico. Sebbene determinassero una singolare mescolanza con credenze superstiziose, tuttavia hanno fatto sì che moltissime reliquie dei martiri cominciassero a invadere il Nord Africa e fossero allestite in cappelle e chiese dove venivano onorate e che gli avvenimenti miracolosi fossero quanto mai in auge e resi del tutto attuali. La religione cristiana d'altronde non poteva, per Agostino, essere stata semplicemente nel passato una religione dei miracoli, doveva continuare ad esserlo, ed era per questo che diveniva necessario mantenere la presenza vivificante del martirio all'interno della stessa speculazione teologica. Eppure, afferma ancora von Harnack, nonostante questa convinzione, gli atti dei martiri non poterono che scivolare successivamente nel canone di un genere letterario. Persero cioè l'esigenza di legare la loro istanza veritativa ai fatti che dovevano essere provati, dimostrati in tutta la loro componente storica, a favore invece di resoconti che tendevano ad appartenere ormai esclusivamente alla letteratura. Facendo sì, attraverso questo slittamento paradigmatico, che la testimonianza si risolvesse nei termini della sua sola capacità espressiva, entrasse cioè a far parte del racconto letterario, lasciando decadere ogni radicamento sull'inveramento sacrificale dei fatti.

Slittamento concettuale che possiamo ritrovare anche nella distinzione che i teologi tratteggiavano tra una *potentia absoluta*, dove Dio

---

[5] Cfr. A. von Harnack, *Il motivo originario della compilazione degli Atti dei martiri e delle guarigioni nella Chiesa*, in *Teologia Politica* 3, pp. 23-42.

[6] Cfr. Agostino, *La città di Dio*, Roma 1982.

può qualunque cosa, e una *potentia ordinata*, dove Dio almeno una volta ha voluto qualcosa e quindi la sua potenza si è rivelata in forma limitata[7]. Il concetto di potenza assoluta non deve tuttavia essere identificato con la volontà di non volere nulla (in quanto ogni volontà particolare ne sarebbe la sua stessa contraddizione), ma come ciò che rimane indecidibile sul limite necessario di ogni potenza ordinata. La potenza assoluta è, dunque, una destituzione in grado di disattivare e rendere inoperante l'orizzonte ultimativo, finalistico, presente in ogni azione ordinata e di restituirla alla permanenza del proprio essere in potenza. Destituisce, in altri termini, ogni forma di potere, di funzione o di operazione, in nome della singolarità assoluta della vita che prende forma. È attraverso il criterio di una potenza destituente che ogni operazione può essere declinata al contempo anche nella sua stessa inoperosità, può essere cioè destituita in se stessa, senza per questo distruggere il suo riferimento di senso. Si tratta quindi di sciogliere il legame attraverso cui l'azione ordinata lega il martirio al sacrificio, mantenendo in atto il tratto di una potenza assoluta che non cessa mai di connotare invece il martirio verso la sua declinazione alla testimonianza. È l'evidenza di un'ontologia modale che mantiene in potenza l'annodamento necessario tra l'essenza e l'esistenza, dando espressione alla singolarità in cui ogni volta la vita prende forma.

Potremmo aggiungere che questa declinazione assoluta dell'espressività, che dà forma singolare alla testimonianza, è ciò che declina il concetto di martirio verso la propria impotenza[8]. O forse, ancor meglio, potremmo dire che se l'ontologia modale – nel suo annodare l'essenza con l'esistenza – è già un'etica, la declinazione del concetto di martirio è rivolta a una vera e propria etica dell'impotenza. È la stessa cosa che accade alla lingua con i verbi medi o deponenti, che non esprimono un'operazione, ma la depongono e rendendola inoperosa la espongono, la declinano in un'operazione che si sospende in se stessa. Una forma in cui attività e passività per un momento coincidono in se stessi e l'azione predicativa permane come ancora in attesa della propria declinazione. Lo stesso Aristotele, nel rapporto che istituisce tra *dynamis* ed *energeia*, ha cura di ribadire ogni volta come il modo effettivo della potenza non svanisca immediatamente nell'atto, ma mantenga

[7] Cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Vicenza 2014.

[8] Cfr. P. Virno, *Dell'impotenza. La vita nell'epoca della sua paralisi frenetica*, Torino 2021.

una consistenza propria[9]. Occorre in altri termini non solo che la potenza possa anche non passare all'atto, ma che nella sua transizione all'atto si mantenga costitutivamente come 'potenza di non' divenire la determinazione del proprio essere, permanga cioè simultaneamente anche nella propria impotenza di essere. La potenza diviene in questo modo il proprio essere assoluto – e non solo ordinata all'atto – nella forma della sua sospensione in se stessa, dove può l'atto perché può non realizzarlo, può cioè 'sovranamente' la propria impotenza. Questa deposizione nell'impotenza non significa la negazione del passaggio all'atto, ma la necessità per la potenza, nel suo orientarsi all'atto, di non cessare di donarsi a se stessa. La declinazione di questa potenza perfetta, assoluta, la si può indicare, con Avicenna, attraverso la figura dello scriba nel momento in cui non scrive.

Forme di vita

Introducendo questo riferimento alla potenza di non fare, intesa come atto, viene immediatamente alla mente la figura dello scrivano Bartleby, dell'omonimo romanzo di Melville; e in particolare la formula da lui espressa «I would prefer not to», che può essere resa al meglio nella traduzione che ne propone Gianni Celati «Avrei preferenza di no»[10]. Si tratta di una formula che per Gilles Deleuze[11] destituisce gli atti linguistici con i quali un padrone si sente in grado di comandare, un amico benevolo di porre delle domande e un uomo di fede di fare delle promesse. La formula comporta una sorta di sconnessione all'interno della relazione che si costituisce tra le parole e le cose, così come tra le parole e le azioni. Inoltre, la figura dello scrivano deve essere messa in relazione paradigmatica con la figura dell'avvocato, con colui a cui la formula viene direttamente rivolta. In modo tale che l'aspetto affermativo e immediatamente attuativo della legge mostri la sua destituzione temporale nella potenza espressiva che il 'no preferenza' di Bartleby mette in scena. Al contempo è determinante tenere conto anche dello sforzo espressivo che Melville introduce verso la potenza del

---

[9] Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, Macerata 2021.

[10] H. Melville, *Bartleby lo scrivano*, Milano 1994.

[11] G. Deleuze, *Bartleby ou la formule*, in H. Melville, *Bartleby. Les îles enchantées*, Paris 1989 (trad. it., *Bartleby o la formula,* in G. Deleuze, G. Agamben, *Bartleby. La formula della creazione*, Macerata 1993).

proprio essere scrittore. Nel senso che, attraverso l'identificazione con il suo personaggio, mentre sta scrivendo il proprio racconto, mentre la sua scrittura è effettivamente in atto, sta anche affermando che, per essere uno scrittore e non semplicemente uno che scrive, potenzialmente avrebbe preferenza di non scrivere.

Tuttavia, questo non lo porterà mai ad affermare direttamente che preferirebbe non scrivere, così come Bartleby non affermerà mai che preferirebbe non copiare, ma entrambi esprimono l'indice di un superamento di questo stadio. Anche all'interno della stessa trama del romanzo lo Scrivano non si avvede subito di questo suo avere una forma di preferenza; essa sopraggiunge e si manifesta in tutta la sua evidenza espressiva mentre sta ancora continuando a copiare. Quando la formula emerge in tutta la sua completezza sospensiva è ormai un fatto conclamato, attesta un differimento potenziale sull'attualità in corso della scrittura: è l'esplicitazione della presenza effettiva di un futuro anteriore, già compreso nella forma dell'enunciazione stessa. Si tratta di un processo-blocco espressivo che non ha soltanto l'effetto di rifiutare ciò che Bartleby preferisce non fare: collazionare; ma rende al contempo del tutto impraticabile anche ciò che era comunque tenuto a preferire di fare ancora: copiare. Cedono così, evidenziandosi nella loro componente di pure potenze destituenti, tutte le conseguenze attuative che, in quella dilatazione sospensiva del tempo, rimangono comunque in atto attraverso le connessioni logiche verso ciò che la preferenza a copiare continuava, in ogni modo, a esercitare concretamente su di lui.

La formula infatti non può essere classificata né come semplice affermazione e neppure come una diretta negazione, essa è piuttosto un movimento di lateralizzazione grazie all'intromissione di una forma espressiva sulle conseguenze performative e logiche di una lingua. Attraverso il suo uso, essa disattende l'utilizzo delle parole come ciò che deve unicamente decretare le conseguenze attese di un'azione. È un ritrarsi dall'atto nella potenza destituente della parola. Tutto sarebbe apparso più semplice se Bartleby avesse rispettato fino in fondo l'assunzione del proprio ruolo o se lo avesse solamente negato, se avesse, in altri termini, rifiutato di fare ciò che era chiamato a fare, trasformandosi così in colui che aveva deciso di smettere di copiare (allo stesso modo di come Melville poteva decidere di smettere di scrivere). Al contrario, pur rimanendo un copista (così come Melville continuava a essere uno scrittore), afferma simultaneamente, proprio in quanto scrivano e non come uno che semplicemente scrive, l'impossibilità a esserlo. La formula apre 'letteralmente' una voragine temporale che assorbe in

sé ogni distinzione logica tra il preferibile e il non-preferibile. Assolve il loro processo dialettico in una zona d'indiscernibilità, di crescente indeterminazione tra attività non-preferibili e attività preferibili, ma senza che le si possa confondere l'una con l'altra, che le si renda tra di loro intercambiabili, come invece vorrebbe la dialettica del fare o del non fare, grazie al criterio portante in cui sarebbe la finalità dell'azione a determinare l'effettività delle proprie scelte. Mentre Bartleby (allo stesso modo di Melville) continua a fare letteratura sulla sospensione della propria formula espressiva.

Lo Scrivano, attraverso la singolarità espressiva della formula, si approssima a quel quasi nulla di volontà che contraddice in forma assoluta la propria volontà ancora in atto e guadagna in questo modo il tempo necessario per sopravvivere a se stesso: per rimanere ritto e immobile di fronte al muro cieco dell'azione. Sebbene da ogni parte si insista perché lui si decida per un sì o per un no, sa perfettamente che nel caso in cui dicesse di no, cioè che non avrebbe più intenzione di copiare, o dicesse di sì, cioè che vorrebbe ancora continuare a collazionare, sarebbe in ogni modo sconfitto, comprometterebbe il suo legame con la nuda vita: con ciò che gli si è evidenziato e che risulta essere il solo reale momento temporale che gli possa permettere di sopravvivere all'interno di una volontà senza alcuna determinazione propria. Intuisce, attraverso la formula, che esiste in effetti un movimento di ritorno, un circolo che gli concede di continuare a girare su se stesso, a evidenziare una sospensione che possa tenere tutte le richieste che gli vengono avanzate a una certa distanza. L'unica opportunità che in fondo la formula gli concede è quella di esprimere che lui vorrebbe soltanto vivere e che per questo avrebbe preferenza di non collazionare. La sua strategia di sopravvivenza è quella di avere la preferenza di non fare più comparazioni attraverso la ripetizione del proprio gesto e quindi di trovarsi nella necessità di esprimere – attraverso l'enunciazione della stessa formula – che avrebbe anche la conseguente preferenza di non copiare. Recusa la prima, l'atto della comparazione, per rendere impossibile l'altro, l'atto del copiare; due tempi che lasciano il tempo alla potenza di rigenerarsi in se stessa, passando attraverso l'intensità di continui stadi sospensivi. Per questo l'avvocato, colui che detiene il senso realizzativo e retributivo del lavoro di Bartleby, ha l'impressione, attraverso il risuonare della formula, che tutto ogni volta ricominci da capo. Mentre Bartleby, in realtà, ha compiuto unicamente uno slittamento logico all'interno della lingua, mimando i presupposti che ne costituiscono il tratto linguistico. Ecco perché la formula è in grado di disconnettere le parole dalle cose, le parole dalle azioni, ma in partico-

lare le parole dagli atti linguistici. Solo così lo Scrivano potrà continuare a mostrarsi come una singolarità senza referenze, dove l'atto dello scrivere o del copiare non potranno che cedere il passo l'uno all'altro: compiendo entrambi un passo falso; così come, allo stesso modo, Bartleby non potrà che continuare ad essere un uomo senza qualità[12].

Non si tratta quindi di esercitare un rifiuto rispetto a un'azione che dovrebbe essere compiuta, affermando ad esempio di non voler collazionare, di non voler svolgere un determinato lavoro, ma piuttosto di mettere in evidenza un'espressione – all'interno della stessa azione che rimane comunque in atto – che con Deleuze[13] potremmo chiamare una contro-effettuazione. Un movimento potenziale di destituzione che ritorna su se stesso rispetto alla sua attualità realizzativa. La contro-effettuazione non è, infatti, quel movimento espressivo che avrebbe la pretesa di far valere, su ciò che è effettivamente accaduto, ciò che invece sarebbe potuto accadere. Non è l'affermazione di un ritorno contropelo rispetto all'evento, al fine di ripristinare un ordine del possibile. Lasciare che si evinca quello che poteva essere, ma che non è stato, permettendo alla singolarità di quell'accadimento di essere rilanciata attraverso una nuova chance, una nuova opportunità. La contro-effettuazione è piuttosto da intendersi come un automatismo temporale che s'inscrive nella soggettivazione rispetto a ciò che a quella stessa singolarità è effettivamente accaduto. Tanto è vero che non si tratta di negare una verità di fatto, ma di evidenziare come in quella stessa verità vi sia un movimento temporale di contro-effettuazione che riconsegna a quella stessa singolarità il resto inappropriabile di una vita che in lei continua virtualmente a prendere forma. L'effettuazione è così costantemente raddoppiata nella sua espressività, come se fosse ritratteggiata dal gesto di un mimo, per dare alla verità dell'evento l'occasione unica di non confondersi con la sua sola inevitabile realizzazione. Nell'effettività di ciò che accade non tutto si esaurisce nel fatto, ma un tratto singolare si contro-effettua in se stesso e mantiene aperta potenzialmente quella vita sulla propria esclusiva espressività. Una sorta di bilanciamento, di sospensione metastabile[14] dell'attualità

[12] R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930-33), Köln 2019 (trad. it., *L'uomo senza qualità*, Torino 1989); cfr. P. Godani, *Tratti. Perché gli individui non esistono*, Milano 2020.

[13] G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris 1968 (trad. it. *Differenza e ripetizione*, Milano 1997).

[14] G. Simondon, *L'individuation psychique et collective. À la lumière des notions de*

di fatto, che non chiama più quella singolarità a trovare i propri criteri veritativi in una testimonianza che deve avvenire a costo della vita. Si tratta, con Amleto[15], di prendere atto che il tempo è uscito dai suoi cardini e che l'evento della testimonianza, la sua espressione, è sempre libera per il rilancio d'innumerevoli altre volte: ogni volta unica, ogni volta sempre la stessa.

Riccardo Panattoni

Forme, Information, Potentiel et Métastabilité, Paris 1989 (trad. it. *L'individuazione psichica e collettiva*, Roma 2021).

[15] Cfr. G. Deleuze, *Critique et clinique*, Paris 1993 (trad. it., *Critica e clinica*, Milano 2006).

La testimonianza del resistente. Peter Brandes, Paul Ricœur e Primo Levi

ABSTRACT: To understand martyrdom, it is necessary to go back to the category to which it belongs: testimony. I begin and end the article by interpreting a work by Peter Brandes, in which he portrays a witness testifying for a murdered person (sections 1 and 5). In section 2, I analyze Paul Ricœur's philosophy of testimony. According to Ricœur, a philosophy of testimony is possible on the assumption that «the absolute makes sense for consciousness». I isolate four levels in Ricœur's philosophy of testimony: the testimony act, the testimony narration, the appropriation of the testimony narration, and the question on the possibility of a philosophy of testimony. In section 3, I find these four levels of testimony in Primo Levi's writings on extermination camps. In Levi the first level is constituted by the «complete witnesses», the «drowned». However, there is another testimony act witnessed by Levi; I call it *the testimony of the resister*. In section 4, I briefly rephrase Friedrich Schiller's theses on tragic art in terms of testimony as resistance to violence.

Per comprendere il martirio bisogna risalire alla categoria di cui fa parte: la testimonianza. Il martirio è una possibilità della testimonianza, è la testimonianza che giunge al limite estremo di sofferenza, la perdita della vita. La testimonianza espone alla possibilità del martirio. Per questo parlerò non di martirio, ma della sua condizione di possibilità, la testimonianza. Inizio e fine sarà l'interpretazione di un'opera dell'artista danese Peter Brandes (§§ 1 e 5). Il cuore dell'articolo sarà un'analisi dei quattro livelli della testimonianza nella riflessione di Paul Ricœur (§ 2), messa in relazione a quella che chiamo la testimonianza del resistente in Primo Levi (§ 3), e a una breve riformulazione in chiave di testimonianza delle tesi sull'arte tragica di Friedrich Schiller (§ 4).

1. *Peter Brandes: La testimonianza come autoritratto*

Peter Brandes ha inciso una serie di litografie per una edizione delle

cosiddette *Jerusalem Gedichte* di Paul Celan[1]. La litografia, che è stampata a fronte della lirica *Die Pole* (I poli), non ha titolo, ma potrebbe chiamarsi *La testimonianza*.



Peter Brandes, *Illustrazione per Jerusalem Gedichte di Paul Celan*, litografia, 39,4x31 cm, 1996, © Peter Brandes.

Con tratti spessi e quasi violenti è disegnato il contorno ovale di un volto senza occhi, naso né bocca: un volto senza volto. In luogo

[1] P. Celan, *Jerusalem Gedichte. Zeitgehöft. Originallithographien von Peter Brandes*, Colombes 1996.

dei tratti del volto, al centro del volto senza volto sta un altro volto di profilo, con la schiena e il collo piegati, anzi spezzati, quasi fosse una clava incrinata, che riprende e ripete i caratteristici pali della recinzione elettrificata di Auschwitz. Il contorno di volto non contiene più i propri tratti, che sono stati cancellati; piuttosto, è come se avesse ossessivamente in testa solo il volto e la schiena spezzata della persona sofferente e di lì a poco assassinata.

La figura dalla schiena spezzata racchiusa nell'ovale è il testimone primo, quello che Primo Levi chiama 'testimone integrale'; il volto senza volto è il testimone secondo, colui che testimonia per il testimone. Nella litografia di Brandes, il testimone secondo non ha più il proprio volto, bensì lo cancella per dar spazio al volto del testimone primo. Il volto del testimone secondo non vuole altro che racchiudere, farsi cornice della presentazione del dolore del testimone primo, l'assassinato.

Questa litografia è per Brandes non solo un ritratto di Celan come testimone secondo, bensì pure un autoritratto: suo nonno, Joseph Isak Brandes, nato a Czernowitz (il luogo di nascita di Celan), dopo una vita di peregrinazione per l'Europa, fu catturato a Parigi nella retata di ebrei del febbraio 1943. Dapprima internato a Drancy, fu deportato nel campo di sterminio di Sobibór, con un cambiamento di rotta dell'ultim'ora, perché giunse comunicazione che in quel momento ad Auschwitz, con una litote, non c'era posto; fu ucciso nelle camere a gas il giorno stesso del suo arrivo. Peter Brandes ha ripetutamente affermato di aver sempre Joseph Isak in mente[2].

L'opera di Brandes presenta in immagine il testimone secondo nell'atto di testimoniare per il testimone primo. Tuttavia l'opera stessa eleva a sua volta l'esigenza di essere una testimonianza in immagine. Pertanto l'opera si offre come una ulteriore testimonianza: un'opera che mostra e così testimonia una testimonianza della testimonianza. Elevando questa esigenza, l'opera mette in immagine la domanda sulla *possibilità* di vivere (e in tal modo testimoniare) l'atto stesso del testimoniare per il testimone primo.

2. *Paul Ricœur: I quattro livelli della testimonianza*

L'opera di Brandes si interroga sulla possibilità di un 'disegno' della

[2] Cfr. E. Rocca, *Peter Brandes. Meridian of Art*, Aarhus 2019, in part. pp. 10-45.

testimonianza; io vorrei riflettere sulla possibilità e lo statuto di una 'filosofia' della testimonianza.

Mi farà da guida un saggio di Ricœur del 1972 *L'herméneutique du témoignage*, inizialmente presentato a Roma nel convegno organizzato da Enrico Castelli in cui a sua volta Lévinas espose, sotto il titolo di *Vérité comme dévoilement et vérité comme témoignage*, le parti centrali di quello che sarebbe diventato il quinto capitolo di *Autrement qu'être*. Ad esso accosterò un saggio più tardo di Ricœur, intitolato *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage* (1989).

Ricœur si chiede: «una *filosofia* della testimonianza è possibile?»[3]. Se la testimonianza non deve essere semplicemente un problema giuridico o storico (come racconto fatto da qualcuno su qualcosa di visto e ascoltato), bensì un problema filosofico, c'è bisogno di qualcosa in più, secondo Ricœur. Ciò avviene se la testimonianza «si applica a parole, opere, azioni, vite che, in quanto tali, attestano nel cuore dell'esperienza e della storia un'intenzione, un'ispirazione, un'idea che *superano l'esperienza e la storia*. Il problema filosofico della testimonianza è il problema della testimonianza dell'assoluto; meglio, della *testimonianza assoluta dell'assoluto*»[4]. Se ci deve essere una filosofia della testimonianza, dovrà racchiudere un «paradosso»: quello di voler essere una filosofia dell'«esperienza dell'assoluto»[5]. Il presupposto per una filosofia della testimonianza è che «l'assoluto faccia senso»[6]. Il problema filosofico diventa allora: è possibile testimoniare l'assoluto? Testimoniare assolutamente l'assoluto? Se ci deve essere una filosofia della testimonianza, e non solo una critica storica e una disciplina giuridica di essa, la testimonianza deve essere tale al modo del versetto del vangelo di Giovanni: «io sono venuto al mondo per rendere testimonianza della verità» (*Gv* 18, 37).

Il problema della testimonianza è «l'assoluto [che] si mostra. In questo cortocircuito dell'assoluto e della presenza si costituisce una esperienza dell'assoluto. Di questo soltanto testimonia il testimone»[7]. È questa la prima delle due categorie che per Ricœur appartengono

---

[3] P. Ricœur, *L'herméneutique du témoignage*, in Id., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris 1994, p. 127. In mancanza di altre indicazioni, le traduzioni, qui e altrove nell'articolo, sono mie.

[4] *Ibid.*, p. 105, corsivi miei.

[5] *Ibid.*

[6] *Ibid.*, p. 106.

[7] *Ibid.*, p. 128.

a una filosofia della testimonianza: quella che nell'altro saggio citato chiama «l'Altezza», vale a dire la pretesa di un rapporto verticale con l'assoluto[8].

E tuttavia «la testimonianza è al tempo stesso una manifestazione e una crisi dell'apparenza»[9]. Perché una crisi dell'apparenza? Perché non si può dare manifestazione diretta dell'assoluto se non nel fanatismo. «Attestare [cioè rendere testimonianza] è d'altra natura che verificare nel senso dell'empirismo logico»[10]. E qui arriviamo alla seconda delle categorie della filosofia della testimonianza: «l'Esteriorità», la più complessa.

Da un lato la testimonianza è testimonianza interiore: ho in me la convinzione di testimoniare la verità, il mio dialogo diretto con la verità[11]. Per restare al vangelo di Giovanni, Gesù afferma: «Anche se io rendo testimonianza di me stesso, la mia testimonianza è vera, perché so da dove vengo e dove vado» (*Gv* 8, 14). E più avanti: «io sono il testimone di me stesso» (*Gv* 8, 18). Una testimonianza interiore che nella *Prima Lettera di Giovanni* si prolunga in chi crede in Gesù di Nazareth come il Messia: «Chi crede nel Figlio di Dio ha questa testimonianza in sé» (*1Gv* 5, 10). C'è «l'intimità del dialogo tra il Padre e il Figlio»[12], e ulteriormente l'intimità del dialogo tra il Figlio e chi crede in lui.

Ma, accanto all'interiorizzazione, c'è l'esteriorizzazione nelle opere. Sono le opere che danno testimonianza: «le opere che io compio nel nome del padre mio, queste mi danno testimonianza» (*Gv* 10, 25). È la *marturia tōn ergōn*. La testimonianza non è più nell'interiorità ma nell'esteriorità, in determinate opere (inclusa la sofferenza pubblica) che sono offerte alla vista e al racconto degli altri.

Il punto è però che né l'interiorità né l'esteriorità conferiscono certezza alcuna alla testimonianza della verità. Quanto all'interiorità, l'asseverazione non prova nulla, posso sempre ingannarmi o voler ingannare su me stesso. Quanto all'esteriorità, il rapporto tra interiorità e opere esteriori può essere a sua volta ingannevole, le opere possono non esprimere la testimonianza che vorrebbero esprimere. Posso insomma ingannarmi o voler ingannare sul significato delle mie opere.

---

[8] Ricœur, *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*, in Id., *Lectures 3*, pp. 81-2.

[9] Id., *L'herméneutique du témoignage*, p. 130.

[10] *Ibid.*, p. 134.

[11] *Ibid.*, p. 126.

[12] *Ibid.*, p. 123.

Per questo «la testimonianza chiede di essere interpretata»[13]. «Le opere e i segni sono offerti al giudizio»[14]. La presunta testimonianza della verità non si impone come tale direttamente, dimostrativamente, indubitabilmente, è necessario interpretare la testimonianza. In termini modali, scrive Ricœur, «l'interpretazione di una testimonianza resta probabile»[15].

Proprio perché la testimonianza dell'assoluto *richiede di essere interpretata* nella sua pretesa di assoluto, la testimonianza ha bisogno di un livello ulteriore. «C'è prima la testimonianza *resa da azioni reali* di dedizione fino alla morte; poi c'è la testimonianza *resa a queste testimonianze dai testimoni* dei testimoni»[16]. La «testimonianza-atto», la testimonianza prima, può essere fatta anche senza che si abbia intenzione né coscienza di testimoniare la verità: «Qualcuno dà un segno dell'assoluto, senza volerlo né saperlo»[17]. Anche per questa ragione la «testimonianza-atto» richiede la «testimonianza-racconto», vale a dire la testimonianza seconda, quella che interpreta la testimonianza-atto come segno di verità e così assegna alla testimonianza prima il suo carattere di altezza. Questa interpretazione non è un atto dimostrativo, bensì un atto del credere, un credere che significa 'fidarsi di'[18]. La testimonianza prima non può esistere senza la testimonianza seconda.

Di qui si apre il terzo livello della testimonianza, quello di chi riceve e accetta la testimonianza seconda. Commentando la filosofia della testimonianza di Jean Nabert, Ricœur scrive: «È ricevendo la testimonianza seconda che la coscienza riflessiva mette in accordo la testimonianza assoluta dell'assoluto con il movimento di spogliazione, attraverso il quale la coscienza è resa meno inadeguata al desiderio di Dio in quanto desiderio di comprendere pienamente sé stessi». Poco più avanti Ricœur aggiunge: «La riflessione […] diviene così testimonianza interiore, testimonianza di terzo grado, innestata sulla testimonianza resa alla testimonianza assoluta dell'assoluto»[19]. Ciò comporta in primo luogo che la testimonianza terza, quella di chi riceve la testimonianza seconda e riflette su di essa accettandola, in qualche

[13] *Ibid.*, p. 129.

[14] *Ibid.*, p. 130.

[15] *Ibid.*, p. 134.

[16] Id., *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*, p. 92, corsivi miei.

[17] *Ibid.*

[18] *Ibid.*, p. 93.

[19] *Ibid.*, p. 92.

modo salti la testimonianza-racconto per relazionarsi alla testimonianza-atto, cioè alla testimonianza assoluta dell'assoluto, compiendo così una ripetizione della testimonianza seconda. In secondo luogo la condizione per ricevere e aprirsi alla testimonianza-racconto è un movimento di spogliazione della coscienza riflettente, un movimento di autospogliazione, inteso sia come rinuncia alla pretesa della coscienza di poter costituire autonomamente sé stessa, sia come rinuncia a ogni prova empirica o trascendente della testimonianza assoluta[20]. Figurativamente, come nella litografia di Brandes, l'autospogliazione è l'atto di cancellazione del proprio volto, necessario per poter far posto, tramite la testimonianza-racconto, alla testimonianza-atto. Inoltre, l'aprirsi alla testimonianza-atto per il tramite della testimonianza-racconto comporta un movimento di autocomprensione che è l'altra faccia dell'autospogliazione. Il desiderio di Dio, di cui si parla nella precedente citazione, è desiderio di spossessamento, di limitazione dell'autonomia della coscienza. Nella relazione alla testimonianza-atto comprendo differentemente me stesso nella mia dipendenza e nel mio stato di fondamentale bisogno. Infine, come ripetizione della testimonianza seconda, la testimonianza terza sarà essa stessa un credere, un fidarsi della testimonianza prima.

L'attenzione si concentra allora su questo terzo livello: il riconoscimento della testimonianza fatto dal lettore contemporaneo, in genere da ciascuno di noi che si relazioni alla testimonianza-racconto. Scrive Ricœur:

Ciò che possiamo riconoscere in una testimonianza – nel senso non di un racconto di un testimone che riporta quel che ha visto, ma di un'opera che attesta – è che essa è espressione della libertà che desideriamo essere. […] Ciò che riconosco è, *fuori di me, nell'effettività*, il movimento di liberazione che pongo solamente nell'idealità. Questo riconoscimento non è però più storico, è filosofico. Esso autorizza a parlare di azioni assolute, cosa insensata per gli storici […]. Ciò che noi riconosciamo fondamentalmente è un'altra coscienza che si fa assoluta, insieme libera e reale. Ora questo riconoscimento non è possibile se non attraverso un atto della stessa natura dell'atto interiore della nostra liberazione[21].

---

[20] Cfr. Id., *Herméneutique de l'idée de Révélation*, in Id., E. Lévinas *et al.*, *La Révélation*, Bruxelles 1977, pp. 15-54, https://books.openedition.org/pusl/9426 (dicembre 2022).

[21] Id., *L'herméneutique du témoignage*, pp. 135-6, corsivi miei.

Riconoscere la testimonianza significa *riconoscere la realtà della libertà*, non però kantianamente come un fatto nella *propria* coscienza, ma come qualcosa fuori di me, *in un altro*, nell'azione reale di un altro. Riconosco la libertà assoluta in un altro; riconosco non me stesso come coscienza assoluta, bensì «un'altra coscienza che si fa assoluta, insieme libera e reale»[22]. Solo in maniera derivata comprendo che questo riconoscimento non può avvenire che in un atto di autoliberazione, in un atto che deve la propria liberazione al riconoscimento della realtà della libertà nell'altro.

La tesi di Ricœur è che l'atto di riconoscimento (la testimonianza terza) sia della stessa natura dell'atto di testimonianza prima. L'atto di testimonianza terza è un atto di autoliberazione nel momento stesso in cui riconosco l'atto di un altro, il testimone primo, come atto libero e reale. Il riconoscimento è una testimonianza terza che risponde alla testimonianza in senso forte, quella delle opere; è una testimonianza in qualche modo passiva che risponde alla testimonianza attiva. La testimonianza attiva ha bisogno di quella passiva, perché senza questo riconoscimento morrebbe; la testimonianza passiva ha bisogno di quella attiva perché, per accedere alla propria libertà, ha bisogno di una attestazione esteriore della libertà assoluta, senza la quale la vita non avrebbe senso. Insomma: ciascuno è chiamato a testimoniare per il testimone. Se nessuno lo facesse il testimone scomparirebbe.

Questo terzo livello richiama infine un quarto, che non è direttamente espresso in Ricœur, ma mi pare implicito nella sua riflessione: la domanda sulla possibilità di una *filosofia* della testimonianza. A questo quarto livello si pongono le domande: può una filosofia della testimonianza essere compresa essa stessa come testimonianza? Ha una filosofia della testimonianza essa stessa un valore testimoniale? La testimonianza di quarto grado è il racconto teoretico della possibilità della testimonianza dispiegata nei suoi momenti. Ora appare chiaro che senza il terzo momento (il riconoscimento della libertà assoluta nell'altro) una filosofia della testimonianza *non è possibile*. Una filosofia della testimonianza richiede quel terzo momento, e dunque quel movimento di liberazione grazie alla libertà assoluta riconosciuta nell'altro. *La formulazione di una filosofia della testimonianza diventa una delle possibilità del riconoscimento di una testimonianza assoluta.* La filosofia della testimonianza è l'autoriflessione in atto di chi ha riconosciuto la testimonianza. Senza il riconoscimento di una testimonianza assoluta (e dunque di una libertà assoluta incarnata nell'atto dell'altro) non è possibile una filosofia della testimonianza.

---

[22] *Ibid.*

3. *Primo Levi: la testimonianza del resistente*

Sulle prime sembrerebbe che una simile filosofia della testimonianza sia incompatibile con la riflessione sulla testimonianza fatta da Primo Levi. Anche in Levi ci sono quattro livelli, eppure non paiono rispondere ai livelli analizzati da Ricœur.

In Levi il primo livello è costituito dai «testimoni integrali», «i "mussulmani"», quelli che testimoniano nel proprio corpo la distruzione dell'uomo come uomo, ma che proprio per questo non possono testimoniare in prima persona[23]. Possiamo intenderli come testimoni assoluti dell'assoluto solo ribaltando l'assunto di Ricœur. I mussulmani sono testimoni assoluti del male, del male come assoluto, meglio, dell'effetto del male come assoluto. Non testimoniano il bene o la trascendenza o la divinità o l'infinito, bensì il male come assoluto, sono la testimonianza assoluta dell'effetto del male assoluto sull'uomo: «Essi popolano la mia memoria della loro presenza senza volto, e se potessi racchiudere in una immagine tutto il male del nostro tempo, sceglierei questa immagine, che mi è familiare: un uomo scarno, dalla fronte china e dalle spalle curve, sul cui volto e nei cui occhi non si possa leggere traccia di pensiero»[24]. Essi possono offrire come testimonianza del male solo il proprio volto senza traccia di pensiero e la propria morte come uomini, prima di morire nel corpo. Il male qui va inteso davvero come assoluto, non come privazione di bene, ma come forza attiva di volontà di male, come principio.

Il secondo livello è la testimonianza di Levi, la testimonianza-racconto dei sopravvissuti che parlano «per delega» dei testimoni integrali[25].

Il terzo livello è il lettore cui Levi si rivolge, quel lettore che è chiamato in causa in prima persona nella poesia di ingresso di *Se questo è un uomo*: «Voi che vivete sicuri [...] Meditate che questo è stato»[26]. Levi è sopravvissuto anche per quel lettore, affinché il lettore potesse ascoltare la sua testimonianza: «Forse mi ha aiutato anche il mio interesse, mai venuto meno, per l'animo umano, e la volontà non soltanto di sopravvivere (che era comune a molti), ma di sopravvivere allo scopo preciso di raccontare le cose a cui avevamo assistito e che avevamo sopportate»[27]. Il lettore può essere detto testimone terzo perché è chia-

---

[23] P. Levi, *I sommersi e i salvati*, in Id., *Opere II*, Torino 1997, pp. 1055-6.

[24] Id., *Se questo è un uomo*, in Id., *Opere I*, Torino 1997, p. 86, corsivi miei.

[25] Id., *I sommersi e i salvati*, p. 1056.

[26] Id., *Se questo è un uomo*, p. 3.

[27] *Ibid.*, p. 201.

mato a essere testimone, a un atto di libertà e di autoliberazione (e qui sembra che possiamo riprendere il parallelo con Ricœur), che possa rispondere alla testimonianza della testimonianza assoluta del male. In questo senso è chiamato a un atto di spogliazione: le tiepide case, il cibo caldo, i visi amici e l'intera propria identità borghese sono ciò di cui si deve spogliare per poter assumere su di sé la testimonianza.

Questa ricostruzione del pensiero della testimonianza in Levi, basata sul rapporto tra mussulmano e superstite, è poi quella che è alla base della lettura di Giorgio Agamben[28]. Ma basta? Ha Levi solo l'impossibile compito di testimoniare in vece di coloro che hanno «visto la Gorgone»[29], che sono andati oltre il limite dell'umano? I miei dubbi si sono rafforzati leggendo Imre Kertész. In *Kaddish per un bambino non nato* egli afferma che c'è anche un'altra testimonianza nel campo, per lui l'unica testimonianza assoluta dell'assoluto: «Smettetela una buona volta di dire che per Auschwitz non c'è spiegazione, che Auschwitz è il parto di forze irrazionali non comprensibili per la ragione, perché il male ha sempre una spiegazione razionale»[30]. E Kertész enumera una lunga serie di ragioni possibili. Invece, «quello che è realmente irrazionale e per il quale veramente non c'è spiegazione non è il male, al contrario: è il bene»[31]. Per esempio, continua Kertész, non ha spiegazione alcuna il gesto di una persona che nel campo veniva chiamato il Maestro, che barcollando rincorre Kertész e gli restituisce la razione di rancio che gli spettava, benché quella razione avrebbe raddoppiato le chance di sopravvivenza del Maestro. «Sì, secondo me per *questo* non c'è spiegazione, perché non è razionale, se confrontato con la tangibile razionalità di una razione che nella soluzione finale di un campo di concentramento può servire a evitare la fine»[32]. L'irrazionalità del bene: è questa la testimonianza assoluta di cui Kertész si fa testimone secondo e a cui ci chiede di aprirci, spogliandoci delle nostre inferenze razionali.

Ho riletto Levi con queste frasi di Kertész in mente, e di colpo qualcosa è cambiato. Davvero Levi ci testimonia solo dei sommersi, i mus-

---

[28] Cfr. G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino 1998.

[29] Levi, *I sommersi e i salvati*, p. 1056.

[30] I. Kertész, *Kaddish per un bambino mai nato*, trad. it. Milano 2015, p. 41, trad. modificata sulla base della trad. tedesca *Kaddish für ein nichtgeborenes Kind*, Berlin 1992, p. 55.

[31] *Ibid.*

[32] *Ibid.*, p. 44, trad. mod.

sulmani, da un lato, e dall'altro dei salvati, vale a dire «i peggiori, gli egoisti, i violenti, gli insensibili, i collaboratori della "zona grigia", le spie»?[33] È vero che Levi scrive: «Chi non sa diventare un Organisator, Kombinator, Prominent (truce eloquenza dei termini!) finisce in breve mussulmano. Una terza via esiste nella vita, dove anzi è la norma; non esiste in campo di concentramento»[34]. Tuttavia le sue testimonianze, i suoi racconti smentiscono sempre di nuovo questa inesistenza di una terza via nel campo di concentramento. Le sue pagine sono punteggiate di testimonianze di uomini la cui umanità resiste, fin quasi all'impossibile, tanto al lasciarsi sommergere come mussulmani, quanto alla salvazione riservata alla varia fenomenologia della zona grigia. Una rapida e incompleta carrellata: Schlome che si avvicina e abbraccia timidamente Levi al suo arrivo «sul fondo»; Steinlauf che si appella alla facoltà di negare il suo consenso alla distruzione dell'uomo; Alberto, «la rara figura dell'uomo forte e mite»; Wachsmann che «canta una interminabile rapsodia yiddisch», ed «esile e fragile e mite […] passa lunghe sere a discutere di questioni talmudiche»; Resnyk, l'ebreo polacco che viene da Parigi e gli offre di rifare il letto; Jean che accetta di farsi insegnare l'italiano attraverso il canto di Ulisse perché ne comprende l'importanza per Levi; il cosiddetto ultimo che viene giustiziato gridando «Kameraden, ich bin der Letzte!»[35]; alcune delle figure ritratte in *Lilít*, il Tischler e il 'discepolo' Endre Szántó[36]; e poi naturalmente Lorenzo, ripetutamente ritratto, che, pur non essendo internato, sceglie di condividere fino alla morte la sorte degli internati e dei reduci[37].

Infine c'è il tipo di resistenza dello stesso Levi, che lungo tutta la sua esperienza di *Häftling* preserva pervicacemente la sua pretesa umana di capire, a fronte dello «Hier ist kein Warum, – (qui non c'è perché)» che gli viene urlato, e al «Ne pas chercher à comprendre» che Clausner ha inciso sul fondo della sua gamella[38]. La *resistenza che scaturisce dal bisogno di capire* è «l'ultima facoltà» rimasta al prigioniero: «la facoltà di negare il nostro consenso»[39]. Essa motiva il suo assurdo voler spie-

---

[33] Levi, *I sommersi e i salvati*, p. 1055.

[34] Id., *Se questo è un uomo*, pp. 85-6.

[35] *Ibid.*, risp. pp. 25, 34, 51, 52, 59, 109-10, 145.

[36] Id., *Lilít*, in *Opere II*, pp. 18-27.

[37] *Ibid.*, pp. 59-66, e Id., *Se questo è un uomo*, p. 115-8.

[38] Id., *Se questo è un uomo*, risp. pp. 23 e 99.

[39] *Ibid.*, p. 35.

gare il canto di Ulisse a Jean[40], ed è condizione per poter portare testimonianza[41]. Certo, Levi prende le distanze da un comprendere che sia «quasi giustificare»[42]. In questo senso l'odio nazista «non possiamo capirlo; ma possiamo e dobbiamo capire di dove nasce, e stare in guardia»[43]. Il bisogno di capire contiene anche il riconoscimento di non poter comprendere.

Pertanto, il quarto livello che abbiamo isolato in Ricœur, la riflessione filosofica sulla testimonianza, che Levi dispiega nella forma più ampia in *I sommersi e i salvati*, diventa essa stessa parte dell'imperativo della testimonianza nato dalla *resistenza del comprendere*.

Nel 1982 Levi pubblica il suo primo romanzo *Se non ora, quando?*, la storia di strenua e folle opposizione di una banda di ebrei al nazismo e alla guerra in ogni sua dimensione. Ebbene, *Se non ora, quando?* può essere inteso come un grande pendant a *Se questo è un uomo*. Seppure sia finzione, è una finzione «plausibile» perché, scrive Levi, «in massima parte, i fatti che ho descritti sono realmente avvenuti, anche se non sempre nei luoghi e nei tempi che ho loro assegnati»[44]. *Se non ora, quando?* è la storia di libertà e liberazione di cui Levi *avrebbe voluto* essere testimone, e di cui *diventa* testimone 'per delega' allo stesso modo in cui testimonia dei sommersi.

Levi riconosce che la resistenza assoluta è un caso limite: «Il sopravvivere senza aver rinunciato a nulla del proprio mondo morale, a meno di potenti e diretti interventi della fortuna, non è stato concesso che a pochissimi individui superiori, della stoffa dei martiri e dei santi»[45]. Tuttavia, sebbene martiri e santi siano pochissimi, siamo tutti «ibridi impastati di argilla e di spirito»[46] e il mare nero della sua testimonianza del campo di sterminio scintilla di miriadi di esempi di libertà. Insomma, da un capo all'altro della sua opera Levi testimonia un'*altra* testimonianza, la *testimonianza dei resistenti*.

---

[40] «Trattengo Pikolo, è assolutamente necessario e urgente che ascolti, che comprenda questo "come altrui piacque", […] e altro ancora […], forse il perché del nostro destino, del nostro essere qui oggi…» (*ibid.*, pp. 110-1).

[41] «[…] si deve voler sopravvivere, per raccontare, per portare testimonianza» (*ibid.*, p. 35).

[42] *Ibid.*, p. 197.

[43] *Ibid.*, p. 198.

[44] Id., *Se non ora, quando?*, in Id., *Opere II*, p. 511.

[45] Id., *Se questo è un uomo*, p. 88.

[46] Id., *I sommersi e i salvati*, p. 1043.

È dalla tensione di queste due testimonianze-atto, *dei sommersi e dei resistenti, che nasce la potenza squassante della sua testimonianza-racconto.*

Dalla tensione di questi due poli nasce anche *la vergogna* che è sinonimo di testimonianza seconda. Se ci fossero solo i sommersi e i salvati perché mai la vergogna con cui il testimone-superstite convive? Se ci fossero solo i sommersi e i salvati sarebbe comprensibile solo la vergogna di essere sopravvissuto al posto di un altro, e dunque la vergogna di essere stato il grigio Caino del proprio fratello. Ma c'è anche *una vergogna più profonda*: «un'altra vergogna più vasta, la vergogna del mondo», che, scrive Levi, «i giusti fra noi […] hanno provato […] per la colpa che altri e non loro avevano commessa», la vergogna perché «l'uomo, il genere umano, noi insomma, eravamo potenzialmente capaci di costruire una mole infinita di dolore»[47]. Questa vergogna è comprensibile solo se la si relaziona alla possibilità in noi di libera resistenza.

Se ci fossero solo i sommersi e i salvati perché il comando profetico dell'apostrofe di Levi al lettore: «Meditate che questo è stato: / Vi comando queste parole / […] O vi si sfaccia la casa, / La malattia vi impedisca, / I vostri nati torcano il viso da voi». In *Ad ora incerta*, Levi intitola questa poesia *Shemà*, il nome della preghiera fondamentale dell'ebraismo, che in parte parafrasa[48]. Per chi sarebbe la preghiera moderna di Levi, e che senso avrebbe la sua testimonianza se ci fossero solo i sommersi e i salvati? La sua preghiera profetica è per risvegliare il libero resistente in noi.

Da un lato la testimonianza impossibile della mera vita umana che sopravvive alla distruzione dell'umano, dall'altro la testimonianza dell'impossibile resistenza dell'umano al non umano. La testimonianza di Levi è la contemporaneità e la tensione tra queste due testimonianze.

Nel libro *L'altrui mestiere*, nel capitolo *Contro il dolore*, c'è una frase che mi pare esprimere il senso ultimo della testimonianza: «È difficile compito di ogni uomo diminuire per quanto può la tremenda mole di questa "sostanza" che inquina ogni vita, il dolore in tutte le sue forme»[49]. Questo è il compito testimoniale[50].

---

[47] *Ibid.*, pp. 1057-8.

[48] Id., *Ad ora incerta*, in Id., *Opere II*, p. 525.

[49] Id., *L'altrui mestiere*, in Id., *Opere II*, p. 675.

[50] Ringrazio Simona Forti per la bella discussione al termine del mio intervento. A

4. *Friedrich Schiller: le due leggi della testimonianza*

Con la disarmante semplicità filosofica che gli è propria, forse nessuno ha formulato la tensione della testimonianza meglio di Friedrich Schiller, seppur inconsapevolmente: testimoniare il non-senso della violenza e al tempo stesso testimoniare la resistenza al non-senso, alla violenza. Schiller afferma che questa duplicità è propria dell'arte tragica, ma essa esprime a mio avviso ancor meglio il paradosso della testimonianza, se la grande arte è testimonianza. In *Poétique et politique du témoignage*, Derrida scrive che «ogni testimonianza responsabile comporta una esperienza poetica della lingua»[51], ma è vero anche il contrario, che ogni vera esperienza artistica comporta una testimonianza.

Per questo cito da Schiller sostituendo l'espressione 'arte tragica' con 'testimonianza'. Scrive Schiller in *Über das Pathetische*, nella mia riformulazione: «La prima legge della [testimonianza] consiste nel rappresentare la natura sofferente. La seconda nel rappresentare la resistenza morale alla sofferenza»[52]. In questa rappresentazione della resistenza morale alla sofferenza sta «l'indiretta rappresentazione del

---

lei si deve il merito di aver tratto dagli scritti di Primo Levi una filosofia del potere «non meno radicale» dei due grandi filosofi del potere della seconda metà del Novecento: Hannah Arendt e Michel Foucault. Rispetto al mio punto di arrivo, la testimonianza dei resistenti, vorrei sottolineare due motivi nella sua riflessione sui quali convergo. Il primo: «l'evidenza della pluralità dei singoli modi di relazionarsi al potere [descritti nella zona grigia] non elimina per Levi la possibilità di individuare un'alternativa, un controesempio», che Forti identifica in particolare con la figura di Alberto in cui Levi vede «uno spiraglio di possibilità per il bene». Il secondo, che dà un contenuto a questa resistenza: la «possibilità per il bene» si esprime nell'opposizione alla «volontà di vivere ad ogni costo, anche una vita a bassissima intensità e di brevissima durata. Questa è alla fine la radice del potere, che ci porta a desiderarne dosi sempre maggiori». Ciò conduce infine Forti a interpretare in modo toccante il possibile suicidio di Levi. S. Forti, *Una filosofia del potere nascosta. I saggi su Auschwitz di Primo Levi*, in *Figure del potere. Saggi in onore di Carlo Galli*, a cura di M.L. Lanzillo e R. Laudani, Bologna 2020, pp. 91-104. Cfr. anche Ead., *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano 2012, in part. pp. 383-99.

[51] J. Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, in *Jacques Derrida*, éd. par M.-L. Mallet et G. Michaud, Paris 2004, pp. 521-39, in part. 521. Sul rapporto tra testimonianza e arte in Levi cfr. R. Di Castro, *Primo Levi. L'arte di un "testimone integrale"*, «Kaiak. A Philosophical Journey», 2, 2015.

[52] F. Schiller, *Über das Pathetische*, in Id., *Vom Pathetischen und Erhabenen.*

soprasensibile»[53], nei termini di Schiller, il sublime nel patetico. «Chi ci usa violenza ci contende la nostra stessa umanità»[54], afferma Schiller in *Über das Erhabene*. «Circondato da innumerevoli forze che gli sono tutte superiori e che esercitano una signoria su di lui, attraverso la sua natura [l'uomo] eleva la pretesa di non subire violenza alcuna»[55]. Tale pretesa ha la sua condizione di possibilità in una peculiare forza o facoltà umana: «Questa pretesa di liberazione assoluta da tutto ciò che è violenza sembra presupporre un essere che possieda potenza sufficiente per respingere da sé ogni altra potenza»[56].

5. *Peter Brandes: La vergogna*

Se ci fossero solo i sommersi e i salvati, come argomentato, non avrebbe senso la testimonianza di Levi. Per questo, in linea con quanto scrive Ricœur, Lévinas sostiene che «c'è testimonianza […] solo dell'Infinito», e che la testimonianza «appartiene alla gloria dell'Infinito»[57], sebbene la testimonianza faccia tutt'uno con la vergogna, anzi proprio perché la testimonianza fa tutt'uno con la vergogna[58]. Quella vergogna che alla fine porta a cancellare il volto del testimone, e il proprio volto come testimone.

Forse potremmo chiamare la litografia di Peter Brandes *La vergogna*.

Ettore Rocca

Schriften zur Dramentheorie, Stuttgart 1995, p. 58 (trad. it. *Del sublime. Sul Patetico. Sul sublime*, Milano 1989, p. 42).

53 *Ibid.*, p. 62 (trad. it. p. 45).

54 Id., *Über das Erhabene*, in Id., *Vom Pathetischen und Erhabenen*, p. 83 (trad. it. p. 67).

55 *Ibid.*, trad. mod.

56 *Ibid.*, trad. mod.

57 E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Leiden 1978, p. 229 (trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano 1983, p. 184).

58 Ho provato a mettere in relazione la vergogna di cui parla Levi con l'interpretazione della vergogna in *De l'évasion* (Paris 1982) di Lévinas in E. Rocca, *In colloquio con la letteratura: Primo Levi*, in Id., *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, Pisa 2004, pp. 180-8.

Martirio e testimonianza. Saggi di filosofia, storia e teologia politica
a cura di Bianca Maria Esposito e Rita Fulco

Che sia identificata con una vittima, con un terrorista suicida o con un soggetto pronto a sacrificarsi in nome della fede o di una causa, la figura del *martire* è sempre più al centro della riflessione filosofica, politica e religiosa. L'unicità della vita e la capacità di metterla in gioco costituiscono il nucleo del martirio, anche quando inteso come *testimonianza*. Quasi che l'atto del testimoniare comportasse, in qualche misura, il mettere in gioco la vita.
Il volume offre un'ampia e ricca riflessione critica e interdisciplinare, con l'obiettivo di evidenziare la plurivocità dei concetti di *martirio* e *testimonianza*. Dai saggi emergono differenti prospettive di analisi che spaziano dalla rappresentazione simbolica e artistica della morte subìta, alla sua relazione con il potere e con la violenza; dalla questione, cruciale, della sovranità politica e dei suoi limiti, alla sua contestazione attraverso la testimonianza.

Bianca Maria Esposito è perfezionanda in Culture e Società dell'Europa Contemporanea alla Scuola Normale Superiore (Pisa). Laureata in filosofia presso la Sapienza - Università di Roma, lavora a una tesi dal titolo *Martirio e sovranità. La figura del martire nel dibattito novecentesco sulla teologia politica*, sotto la supervisione del prof. Roberto Esposito. Ha trascorso periodi di studio e ricerca all'Università Ruprecht Karl (Heidelberg), all'École Normale Supérieure (Parigi) e al Barnard College della Columbia University (New York).

Rita Fulco è ricercatrice di Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne dell'Università degli Studi di Messina. Dal 2016 al 2021 è stata assegnista di ricerca di Filosofia teoretica presso la Scuola Normale Superiore (Pisa). Tra le sue pubblicazioni: *Essere insieme in un luogo. Etica, Politica, Diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas* (Mimesis, 2013); *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil* (Quodlibet, 2020).